SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

SCIENTIFIC MEETINGS
Volume CLIX
DEPARTMENT OF HISTORICAL SCIENCES
Book 39

STUDENICA MONASTERY – 700 YEARS OF THE KING'S CHURCH

Accepted at the VIII Meeting of the Department of Historical Sciences,
on October 28, 2015, on the basis of submitted reviews

Editors
Academician
LJUBOMIR MAKSIMOVIĆ
Prof. PhD
VLADIMIR VUKAŠINOVIĆ

BELGRADE
2016

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

НАУЧНИ СКУПОВИ
Књига CLIX
ОДЕЉЕЊЕ ИСТОРИЈСКИХ НАУКА
Књига 39

МАНАСТИР СТУДЕНИЦА – 700 ГОДИНА КРАЉЕВЕ ЦРКВЕ

Примљено на VIII скупу Одељења историјских наука
од 28. октобра 2015. године, на основу поднетих реферата

Уредник
академик
ЉУБОМИР МАКСИМОВИЋ
проф. др
ВЛАДИМИР ВУКАШИНОВИЋ

БЕОГРАД
2016

Издаје
Српска академија наука и уметности
Кнез Михаилова 35, Београд

Технички уредник
Мира Зебић

Лектор и коректор
Весна Шубић

Преводилац
Наталија Стефановић

Тираж 500 примерака

Штампа
ЈП Службени гласник, Београд

САДРЖАЈ

Увод XI

Срђан Пириватрић, *Византијско-српски односи из друге половине владавине краља Милутина (1299–1321) у делима савремених цариградских историографа – прилог проучавању проблема* 1
Srđan Pirivatrić, *Byzantine-Serbian Relations in the Second Half of King Milutin's Reign (1299–1321) in the Work of Contemporary Historiographers of Constantinople – A Contribution to the Study of the Problem* 17

Ђорђе Бубало, *Неколико запажања о повељи краља Милутина за манастир Бањску* 19
Đorđe Bubalo, *A few Observations about King Milutin's Charter to the Banjska Monastery* 31

Смиља Марјановић-Душанић, *Свод српских светих у доба краља Милутина: династички култови* 35
Smilja Marjanović-Dušanić, *The "Pantheon" of Serbian Saints during King Milutin's Reign: The Dynastic Cults* 58

Слободан Ћурчић, *Краљева црква у Студеници. Симболика, архитектонска концепција и реализација – улоге Данила II* 61
Slobodan Ćurčić, *King's Church in Studenica Monastery. Symbolism, Architectural Concept and Realization – The Roles of Danilo II* 76

Даница Поповић, *Свод српских светих у доба краља Милутина – култови архијереја и пустиножитеља* 81
Danica Popović, *Pantheon of Serbian Saints in the Era of King Milutin – Cults of Archbishops and Anchorites* 96

Аксиния Джурова, Иван Патев, *Хронологията на култа към св. Стефан Урош II Милутин (Св. Крал) в Югозападна България* 99
Аксиња Џурова, Иван Патев, *Хронологија култа Св. Стефана Уроша II Милутина (Светог Краља) у Југозападној Бугарској* 111

Радомир Поповић, *Ктитор и игуман према Хиландарском и Студеничком типику* 113
Radomir Popović, *Ktetor and Abbot according to Typikons of Hilandar and Studenica* 122

Ненад Милошевић, *Богослужбена форма у Српској Цркви у време Светога Саве* 123
Nenad S. Milošević, *The Liturgical Form in the Serbian Church in the time of St. Sava* 132

Бранислав Тодић, *Задужбине краља Милутина у делу архиепископа Данила Другог* 133
Branislav Todić, *King Milutin's Endowments in the Work of Archbishop Danilo* 155

Предраг Пузовић, *Везе манастира Студенице са Карловачком митрополијом у 18. веку* 157
Predrag Puzović, *Studenica Monastery's Relations with the Karlovac Metropolitanate in the 18th Century* 164

Милка Чанак Медић, *О другом студеничком ктитору* 165
Milka Čanak Medić, *The Second Ktetor of Studenica* 169

Миодраг Марковић, *Михаило Астрапа и фреске Краљеве цркве у Студеници* 173
Miodrag Marković, *Michael Astrapas and the Wall Paintings of the King's Church in Studenica* 184

Тихон Ракићевић, *Богословске идеје у олтарским преградама у периоду од Немањине до Милутинове студеничке цркве* 185
Tihon Rakićević, *Theological Ideas in the Altar Divider in the period from Nemanja's to Milutin's Studenica Church* 192

Марко Поповић, *Студеничка здања краља Милутина* 197
Marko Popović, *King Milutin's Buildings in Studenica* 214

Томислав Јовановић, *Синаксарско житије светог краља Милутина патријарха Данила Бањског* 215
Томислав Йованович, *Синаксарное житие святого короля Милутина, составленное патриархом Даниилом Баньским* 236

Владимир Вукашиновић, *Теолошко тумачење чина освећења литургијског простора код Срба у XIII и XIV веку* 237
Vladimir Vukašinović, *Theological Interpretation of the Rite of Consecration of the Liturgical Area in Serbia in 13th and 14th Century* 252

Драган Војводић, *Родословне представе и идеја прародитељства у манастиру Студеници* 253
Dragan Vojvodić, *Genealogical Concepts and the Idea of Ancestry in the Studenica Monastery* 265

Гордана Јовановић, Александар Јаковљевић, *Антропонимија области Студенице према турском попису из 1548. године* 269
Gordana Jovanović, Aleksandar Jakovljević, *Anthroponymy of the Studenica Region According to Turkish Census from 1548* 282

Зоран Крстић, *Права ктитора као изазов црквеном поретку* 283
Zoran Krstić, *Rights of the Ktetor as a Challenge to Church Order* 290

Весна Сара Пено, *Црквено појање у контексту богослужбене реформе и исихастичког покрета у 14. веку* 291
Vesna Sara Peno, *Church Chanting in the Context of Liturgical Reform and the Hesychast Movement in the 14th Century* 298

УВОД

Научни скуп МАНАСТИР СТУДЕНИЦА – 700 ГОДИНА КРАЉЕВЕ ЦРКВЕ у организацији Одељења историјских наука Српске академије наука и уметности, Православног богословског факултета Универзитета у Београду и Манастира Студенице одржан је од 8. до 11. маја 2014. године у Београду и Манастиру Студеници.

Жеља организатора била је да подсећање на време када је краљ Милутин из много разлога подигао цркву Богородичиним родитељима Јоакиму и Ани уз велику Студеничку цркву посвећену њеној икони, обележи научним разговором као трагом који наше доба, на себи својствен начин, оставља у заједничком памћењу. Због тога је позвано двадесет и шест истраживача – историчара, византолога, теолога, историчара уметности, археолога, филолога и музиколога – како би свако од њих, из свога угла, допринео нашем укупном погледу на време саздавања Краљеве цркве. Њихових двадесет радова нашло се на крају у овом Зборнику. Сваки од ових огледа представља покушај бољег разумевања како саме цркве, околности њеног настанка и сликаног украса, тако и времена у којем је настала и поруке коју је њен ктитор желео да остави нараштајима који долазе.

Посебну захвалност дугујемо Управи за сарадњу са црквама и верским заједницама Министарства правде Републике Србије и Епархији жичкој које су, свака на свој начин, помогле одржавање овог скупа. Игуману и братству манастира Студенице такође изражавамо своју благодарност на гостопримству које су пружили учесницима скупа.

Љубомир Максимовић
Владимир Вукашиновић

ВИЗАНТИЈСКО-СРПСКИ ОДНОСИ ИЗ ДРУГЕ ПОЛОВИНЕ ВЛАДАВИНЕ КРАЉА МИЛУТИНА (1299–1321) У ДЕЛИМА САВРЕМЕНИХ ЦАРИГРАДСКИХ ИСТОРИОГРАФА

– прилог проучавању проблема*

СРЂАН ПИРИВАТРИЋ

Апстракт. – Разматрају се поједини одломци из списа византијских историографа Георгија Пахимера и Нићифора Григоре, с обзиром на отворено питање наследника Милутиновог престола као најважније у византијско-српским односима током другог дела његове владавине (1299–1321). Историја питања престолонаследства сагледана је углавном кроз одговарајуће одредбе у санкцијама савремених краљевих повеља и њихову историјску контекстуализацију.

Кључне речи: Георгије Пахимер, Нићифор Григора, санкција повеље, краљ Милутин, краљица Симонида, Андроник II, Ирина Монфератска, наслеђивање престола, Палеолози, Стефан Дечански

У научној историографији новијег времена одавно је истакнут значај мировног и брачног споразума између византијског цара Андроника II и српског краља Милутина, склопљеног 1299. године.[1] Био је то преломни догађај у регионалној историји, с тим што су његове последице уочљивије када је реч о српском краљевству него о византијско-римском царству. Перспектива византијских историчара, који су често били и савременици збивања о којима су писали, другачија је, разуме се, од перспективе модерних историчара, као што је другачији и њихов историографски критеријум и бројне друге индивидуалне и опште одлике уочљиве на данас сачуваним делима византијских писаца историје. На списе савремених византијских историчара често је утицао савремени политички тренутак, недовршени историјски ток збивања, неизвесност њиховог исхода, уопште, сплет тренутних или трајнијих околности који за данашњег истраживача нису увек препознатљиви и ухватљиви. Како су византијско-српски односи из времена које је уследило мировно-брачном споразуму Андроника II и Милутина представљени у делима савремених византијских историографа? Реч је о историографским делима Георгија Пахимера и Нићифора Григоре, док мемоарска историја бившег цара Јована

* Чланак садржи део резултата насталих на пројекту бр. 177032 „Традиција, иновација и идентитет у византијском свету“, који подржава Министарство просвете и науке Републике Србије.

[1] Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1959, 456–457; *Историја српског народа*, I, ур. С. Ћирковић, Београд 1981, 446–450 (Љ. Максимовић, С. Ћирковић).

Кантакузина не садржи податке важне за нашу тему.[2] Обратићемо пажњу на неке елементе тих одломака, најпре Пахимерових, потом Григориних. Важно је, најпре, приметити једну заједничку одлику у оба списа када је реч о споразуму Андроника и Милутина: како у веома опширном Пахимеровом исказу, тако и у кратком, готово успутном Григорином, нема говора о питању наследника краљевог престола. Штавише, ни у дипломатском извештају Теодора Метохита, византијског посланика на двору српског краља, није остало трага да се у завршној фази преговора о склапању овог брака о томе разговарало.[3] Без обзира на ћутање извора, које се, барем у случају Метохита, може објаснити политичком деликатношћу тог питања у српском краљевству и прећутном сагласношћу две стране око ње, што је укључивало и то да се о њему током преговора не разговара, то јест да о њему не остане писаног трага. Обе су стране већ тада морале подразумевати да ће се, када за то дође време, из краљевог брака са византијском принцезом родити српски порфирогенит, са свим изгледима да наследи краљев престо. У погледу унутрашњих односа у српском краљевству, такав развој догађаја значио би угрожавање једне од битних одредби тзв. Дежевског сабора из 1282. године, када је на српском престолу Милутин сменио Драгутина, одредбе да ће после Милутина власт наследити Драгутинов изданак.[4] Истраживање сложеног питања наследника српског престола одавно је разматрано кроз истраживање односа Милутина и Драгутина. Оно је недавно сагледано у оквирима опширног истраживања посвећеног историји култа светог краља Стефана Дечанског, као и у најновијем покушају да се поново размотре неки аспекти биографије и владавине краља Милутина.[5] Настојаћемо да анализу неких особености Пахимерових

[2] Georges Pachymérès, *Relations historiques,* I–V, ed. A. Failler, Paris 1984–1999 (=Pachymeris); *Nicephori Gregorae Byzantina historia,* I–II, ed. L. Shopenus, Bonnae 1829–1830; III, ed. I. Bekkerus, Bonnae 1855 (= Gregoras). Скраћена верзија Пахимерове историје не садржи значајне податке за ову тему (*La version brève des Relations historiques de Georges Pachymérès,* I–III, ed. A. Failler, Archives de l`Orient chrétien, 17, 18 et 19, Paris 2001, 2002, 2004); Уводне студије о Пахимеру и Григори с преводом појединих одломака на српски и коментаром објављене су у едицији *Византијски извори за историју народа Југославије,* VI, Београд 1986 (= ВИИНЈ VI): Љ. Максимовић, Георгије Пахимер, ВИИНЈ VI, 1–62; С. Ћирковић, Нићифор Григора, ВИИНЈ VI, 145–223. Историјска контекстуализација Пахимерових и Григориних вести недавно је посебно истраживана, в. С. Пириватрић, Византијске представе о Србима у доба првих Палеолога (око 1261 – око 1371), Београд 2013 (необјављена докторска дисертација, одбрањена на Филозофском факултету Универзитета у Београду).

[3] *Историја српског народа*, I, (С. Ћирковић), 449–450.

[4] О споразуму у Дежеву и његовим последицама опширно в. у С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија,* Београд 1997, 118 сл.

[5] М. Динић, *Однос између краља Милутина и Драгутина*, ЗРВИ *3* (1955) 49–82, посебно 75 сл. (треба напоменути да је студија Динића знатно унапредила познавање проблема, тек назначено у некада значајној студији коју је написао М. Ласкарис, *Византиске принцезе у Србији,* Београд 1926, 53–82); С. Марјановић-Душанић, *Свети краљ. Култ Стефана Дечанског,* Београд 2007, 202–258; В. Станковић, *Краљ Милутин (1282–1321),* Београд 2012, 113–132.

и Григориних вести о византијско-српским односима у наведеном периоду пружимо сагледавајући један од њихових најважнијих чинилаца, који је с византијске тачке гледишта требало да обезбеди интересе царства на дуже стазе, а то је питање хоће ли српски престо наследити изданак Палеолога.

Пахимеров спис је у рукописној традицији називан „Хроника" (Χρονικὸν), мада је његов последњи издавач с добрим разлогом дело издао под насловом који се приближно може превести као „Историчарске приповести" (Συγγραφικαὶ Ἱστορίαι).[6] Склапање мировног споразума и брака Симониде и Милутина једна је од великих тема Пахимерове историје.[7] Њој је посвећено укупно десетак поглавља његовог списа, али тај квантитативан моменат је само на први поглед најуочљивија карактеристика његовог приступа тој теми изузетне политичке сложености, која је, самим тим, захтевала посебну пажњу и вештину у погледу њеног сажимања у историографски наратив као један од најзначајних инструмената византијско-римског јавног памћења. Пахимер је одговарајућа поглавља посвећена склапању споразума, као и догађајима који су уследили наредних година, написао, по свему судећи, у првој деценији 14. столећа, као савременик збивања. У његовом спису налази се и један исказ посвећен боравку царице Ирине у Солуну, у време када се она већ разишла са Андроником II и напустила престоницу, после Васкрса 1303. године. Пахимер укратко спомиње да је царица већ две године била у Солуну, где се бавила пословима своје деце, тежећи брачним споразумима, окружена својом војском, састављеном од ромејских трупа, из Берата, и савезничких трибалских.[8] Он се не упушта у подробније излагање о везама царице Ирине са српским краљем. Његова се историја зауставља на догађајима из 1306. године. Може се само претпоставити да је други део свог списа, посвећен владавини Андроника II, довршио непосредно после те године и да је умро убрзо потом.[9]

Григора, за разлику од Пахимера, о византијско-српским односима из доба Милутина пише са значајне временске дистанце. Иако се у византоло-

[6] Издање: *Pachymeris*, I–V; за ранија издања и литературу в. Σ. Λαμπάκης, *Γεώργιος Παχυμέρης,* Αθήνα 2004, 11–20; за наслове издања, *исто*, 42.

[7] Λαμπάκης, *Παχυμέρης,* 118–122; В. Станковић, *Бугарска и Србија у делима Георгија Акрополита и Георгија Пахимера*, ЗРВИ 46 (2008) 179–200, 194–199; Пириватрић, Византијске представе о Србима у доба првих Палеолога, 187 сл.

[8] *Pachymeris, IV,* XII/34, 609. За датум и избор Солуна као царичине резиденције в. Максимовић, *Пахимер,* 62 н. 135.

[9] Уп. Ламбакис, *Παχυμέρης,* 42–44. Занимљиве су примедбе Ламбакиса о могућој склоности Пахимера ка уочавању симболизма бројева. Тако не би била случајност што се излагање историја зауставља у тренутку када цар Андроник II има 49 година, и зауставља се претходно изложеним оптимистичним очекивањима. Могућно је да потоњи развој догађаја није подстакао Пахимера на писање историје, те је даље опадање Царства, можда пре него смрт аутора, разлог што се његово дело зауставља нешто мало после половине владавине Андроника II (1282–1328), в. *исто,* 133–134.

гији његово монументално дело „Римска историја“ (Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία) узима као целина, треба истаћи да се заправо ради о два дела, која се хронолошки надовезују једно на друго – прво је у целини завршено и обухвата период од 1204. до 1341. године, док друго никада није доживело коначну редакцију аутора и прекида се на догађајима из 1359. године. Првих седам књига његове историје, до избијања грађанског рата Андроника II и његовог унука, будућег цара Андроника III, који је започео непосредно пред смрт краља Милутина 1321. године, имају карактер увода у којем се аутор делом ослањао на Акрополита и Пахимера. Прве конкретне вести о Србима тичу се тек владавине Андроника II, а међу њима је и добро познат, често коришћени одломак о удаји Симониде за Милутина (1298–1299), затим следе опширни одељци о односима царице Ирине и краља Милутина, њеним настојањима да постави неког од својих синова на српски престо (1303–1316), о краљевим односима са Каталанцима и Туркопулима (1308–1311), о помоћи српског краља византијском цару у борби против Турака (1311–1313), и боравку краљице Симониде у Византији после смрти своје мајке (1317. године).[10] Рођен нешто после 1290. године, Григора се почетком 14. века обрео у византијској престоници, али се његова блискост са високим политичким круговима може везати тек за последње године владавине Андроника II. Самим тим, околност да је он био савременик удаје Симониде за Милутина, као и доба које је томе непосредно уследило, није била од посебног значаја за његов каснији историографски рад и приказ тих догађаја. Григора је рад на својој историји започео 1328. или наредне године, после повлачења Андроника II са престола, па се у разматрању његових исказа о византијско-српским пословима мора, поред осталог, посебно рачунати и с могућим утицајем политичког тренутка на коначно уобличавање његове слике прошлости. У сваком случају, први део Григорине историје завршен је у годинама после смрти Андроника III, који је умро 15. јуна 1341. године, што га још више удаљава од Милутинове епохе у византијско-српским односима.[11]

Међу наведеним одломцима и вестима Григорине историје за нашу тему најважнији су они о односима царице Ирине и краља Милутина, и о њеним покушајима да своје синове доведе на престо у Србији. Ти су одломци у више наврата анализирани и коришћени за употпуњавање слике о византијско-српским односима од 1299. до 1316/17. године, када је царица Ирина преминула.[12] Према Григори, тешко је и набројати нечувене планове које је измислио частољубиви карактер те госпође. Он наводи добро познате

[10] *Gregoras*, I, 159, 202–204, 233–237, 241–244, 247, 254, 262–263, 267–269, 273, 287–288; в. превод и коментар тих вести у: Ћирковић, *Григора*, 164–191.

[11] *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte. Historia Rhomaïke*, I–IV, übersetzt und erläutert von Jan Louis van Dieten, Stutgart 1988, III, 7–8.

[12] *Историја српског народа*, I, 463–464, 469 (С. Ћирковић). Детаљан коментар Григориних вести: Ћирковић, *Григора*, 171–191. За значај и сложеност утицаја који су у Србију стизали, а произашли су из личног односа Ирине и Милутина в. Љ. Максимовић,

податке о украшавању кћерке и зета знацима царског достојанства, о царским драгоценостима послатим краљу Србије, о изјаловљеној царичиној нади да ће видети децу коју ће њена кћи изродити краљу, због повреде настале услед прераног супружничког односа, о покушају да Димитрије и Теодор Палеолози, сваки у своје време, дођу на српски престо.[13]

Краткоћа Пахимеровог извештаја и извесна суздржаност у исказу могу да се објасне управо околношћу што су у питању били савремени догађаји и односи унутар царске породице, који још нису били добили свој епилог у време када је он писао, дакле, тематика посебне важности и осетљивости. У питању су били већ поремећени односи цара и царице, као и питање наследника краљевог престола, за којег се, како изгледа, већ тада могло сумњати да ће доћи из краљевог брака са Симонидом. Наиме, из споменутог исказа Нићифора Григоре произлази да је до Симонидине повреде дошло већ 1301. или 1302. године, те је сасвим могуће да се тада или убрзо потом посумњало у могућност да ће се из тог брака родити потомство.[14] Симонидина повреда се у Григорином исказу везује за неостварене жеље царице Ирине, те читаоцу остаје утисак да је до ње дошло услед (искључиво) царичине жеље да се из тог брака роди наследник српског престола. На плану реалне политике, жеља да се што пре роди наследник могла је бити узрокована како ратом Милутина и Драгутина који је у међувремену избио, тако и могућим притисцима да Милутин свог прворођеног сина учини наследником престола. У санкцијама корпуса сачуваних краљевих повеља из тог времена налазе се пажње вредне одредбе о наследнику престола.[15] Треба имати у виду начелну разлику између реда могућих краљевих наследника и проглашеног тј. рукоположеног престолонаследника. Такође, ваља напоменути и да се те одредбе не односе само на конкретне личности, што отежава њихову историјску контекстуализацију. На пример, у повељи за манастир Светог Ђорђа – Горга, из 1299/1300. године, краљ спомиње могућност да га наследе „или син краљевства ми, или унук, или неко од сродника краљевства ми“, а то је време када, колико је познато, још увек нико од његових унука није био рођен.[16] У повељи за манастир Хиландар о келији Свете Петке, која се датира у приближно исто време, у

Краљ Милутин и царица Ирина: праскозорје идеје о царству код Срба, Манастир Бањска и доба краља Милутина, ур. Д. Бојовић, Ниш – Косовска Митровица – Бањска 2007, 13–17.

[13] *Gregoras*, I, 233–237, 241–244.

[14] Према Пахимеру, у време када су започети преговори о њеној удаји за Милутина Симонида још није имала пуних 6 година, а према Григори, имала је 5 година. Свакако да између два исказа нема озбиљне разлике (уп. Максимовић, *Пахимер*, 46–47 н. 90), а оба податка воде до 1293, као вероватне године њеног рођења. Одатле следи да је до повреде дошло 1301. године. За сличну хронологију Симонидине повреде в. Ћирковић, *Григора*, 177 н. 55.

[15] Динић, *Однос између краља Милутина и Драгутина*, 75 сл.

[16] *Зборник средњовековних ћирилчких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника 1186–1321*, књига I, прир. В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, ред. Д. Синдик, Београд 2011 (= *Дипломатар*), бр. 92, 315–329, 329 л. 298.

реду могућих наследника краљ наводи „сина краљевства ми, или сродника краљевства ми, или неког с друге стране ко буде држао скопску страну".[17] У санкцији своје тзв. збирне повеље за Хиландар српски краљ спомиње да ће после њега владати „или син мој, или братовљева деца, или уколико Бог због греха наших буде изволео да подигне неког од другог племена да царује после нас, којег примамо као брата и као сина". Та Милутинова повеља сачувана је као део познијих прерађених аката, што позива на опрезност у закључивању. Ипак, приметили бисмо да наведена формула о наследнику из другог племена може бити само из Милутиновог времена. Хронологија акта је такође несигурна, може се само сматрати да је издата пре 15. марта 1305. године.[18] Из такве формуле би следило да се већ тада помишљало да би престолонаследник могао да дође и ван Немањине лозе, а сродствена формула „брат и син" управо одговора односу који би био успостављен да се радило о неком од Симонидине браће. Краљева бојазан да ће остати без наследника због својих грехова, могао би се везати управо за повреду српске краљице, уз напомену да такав исход тада још увек није био известан. Тешко је са сигурношћу рећи због чега је у ред потенцијалних наследника српског престола уведен и неко из династије Палеолога, ако узмемо да се формула „из иног племена" односи на владајућу царску династију. Једно од могућих објашњења јесте да се ради о одредби из споразума склопљеног са Андроником II 1299. године, друго да је то последица краљевих „посебних" односа са царицом Ирином започетих после њеног одвајања од цара, с тим што је, како год било, ова могућност постала актуелна тек када се посумњало да ће краљица родити наследника престола и потом била изражена у савременим актима краљеве канцеларије. Тешко је рећи и на кога се од краљичине браће у том тренутку помишљало, да ли на деспота Јована, у време док још није био ожењен кћерком Нићифора Хумна, на Теодора или на Димитрија Палеолога? У литератури се боравак Димитрија Палеолога у краљевој држави датира у нешто позније време, у крај 1313. или 1314. године, уз примедбу да до тога свакако није могло да дође пре 1308. године. Његов боравак у Србији око 1303–1305. године није вероватан већ због његовог малог узраста, мада није немогућ.[19] Најзад, одредба о наследнику из „иног племена" није морала да

[17] *Дипломатар*, бр. 93, 331–333, л. 54–56.

[18] *Дипломатар*, бр. 104, 361–389; А 382–384 л. 232–235, В 383–385 л. 127–130 (тзв. „општа" повеља). Глагол „царевати" не среће се у другим сачуваним Милутиновим повељама. Био он део оригиналне краљеве санкције или је последица позније прераде, несумњиво је да су други њени елементи, укључујући и одредбу о наследнику из другог племена, аутентични. У доба Дечанског или Душана они не би могли да буду актуелни. За хронологију в. М. Марковић, *Прилози за историју светог Никите код Скопља*, САНУ, Хиландарски зборник 11 (2004) 63–132, 78 (између 1. септембра 1301. и 15. марта 1305. године): *Дипломатар*, 361–365 (1303–1304. године).

[19] За датирање Димитријевог боравка у Србији в. Ћирковић, *Григора*, 178–179 н. 56. Датирање почива, између осталог, на недовољно сигурном тумачењу података из

има директну везу са боравком неког Палеолога у Србији, до чега је вероватно дошло знатно касније. Одредба се може схватити као израз и најава краљеве намере да престо, уколико га већ не буде наследио његов син, припадне неком странцу, али се могло радити и о дипломатском потезу усмереном ка заинтересованим странама у српском краљевству и византијском царству, с обзиром да се у њој нико не спомиње као проглашени, рукоположени наследник престола. У свим наведеним повељама краљ као свог наследника на првом месту спомиње сина, у једнини. Тако неодређен спомен може се схватити као да се односио на нерођеног сина, можда и на неког од синова – на каснијег краља Стефана Дечанског, за којег се узима да је био прворођени краљев син, или на Константина, што није вероватно.[20] Ипак, одредбе из збирне повеље за Хиландар су одређеније од претходно наведених утолико што показују да је краљ већ тих година имао у виду и наследника из другог рода, вероватно из куће Палеолога. Није извесно да ли је отишао даље од тога, али је већ и најава да би престолонаследник могао да дође из „иног племена" могла бити довољан разлог за реакцију из круга противника такве краљеве одлуке, као и његовог везивања за византијску царску породицу уопште, у првом

једне песме коју је цариградски песник Манојло Фил посветио царици Ирини. У песми се, наиме, помиње да је Димитрије био „одређен да влада варварским (ἐθνικῆν) народом", али се сам податак на основу песме не може везати за неку одређену годину, в. *Manuelis Philae Carmina inedita*, ed. A. Martini, Neapoli 1900, 41–42.

[20] Сматра се да је Стефан Дечански рођен око 1275. године, в. *Историја српског народа*, I, 462 н. 5 (Ћирковић); Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 205. Требало би да је Константин био млађи од Стефана, мада се о његовом узрасту не може рећи ништа одређено. У једном познијем латинском извештају наводи се да је српски краљ имао два сина, Константина и Стефана, уз напомену да су рођени од различитих наложница, а да од Јелисавете и Симониде, својих законитих супруга, није добио синове: Brocardus, *Directorium ad passsagium faciendum*, ed. Ch. Kohler, *Recueil des Historiens des Croisades: Documents Armeniens*, II, Paris 1906, 437. У научној литератури опстају недоумице о личности која је била Стефанова мајка, в. Марјановић-Душанић, *исто*, 205 сл. (са старијом литературом). Недавно је ово питање наново отворено и допуштена је могућност да је Стефан рођен из Милутиновог брака са тесалском принцезом, или оног са Јелисаветом Угарском, уз напомену да изричит одговор није могућ, в. Станковић, *Краљ Милутин*, 46. Ваља приметити да би Стефаново порекло од лозе господара Тесалије, да је постојало, свакако одјекнуло у повељама његовог унука, цара Симеона Палеолога, издатим за тамошње црквене установе, в. *Грчке повеље српских владара*, уредник А. Соловјев – В. Мошин, Београд 1936, бр. XXIX–XXXIV. С друге стране, у научној литератури одавно је познато да је законитост Стефановог порекла на Западу била оспоравана, а да је Милутинов брак са Јелисаветом у римокатоличким срединама сматран за законит, те је већ одатле јасно да Јелисавета није била Стефанова мајка. О томе постоји изричит изворни податак у већ спомeнутом исказу тзв. псеудо-Брокарда. Најзад, и резултати новијих истраживања проблема хронологије Милутиновог брака или везе са Јелисаветом искључују да се из њега родио будући краљ Стефан Дечански, в. É. Malamut, *Les reines de Milutin*, BZ 93/2 (2000) 490–507; уп. А. Узелац, *О српској принцези и бугарској царици Ани* (*Прилог познавању бракова краља Милутина*), ИЧ 63 (2015) 29–44.

реду краљице-мајке Јелене, свакако и једног дела племства, а можда и вишег свештенства. Како год било, за престолонаследника је, свакако пре пролећа 1306. године, проглашен краљев прворођени син. Његово данас непознато име замењено је приликом посвећења владарским, титуларно-хијератским именом Стефан, чији се први сачувани спомен налази управо у уводним редовима краљеве повеље за манастир Свете Богородице Ратачке из марта 1306. године. У санкцији те повеље краљ је остављао могућност да га наследи „или син краљевства ми, или од рода краљевства ми", дакле, без икакве алузије на некога из другог племена.[21] Разлика у формулама о наследству између повеља за Хиландар и Свету Богородицу Ратачку значајна је и индикативна. Проглашење краљевог прворођеног сина за наследника значило је, барем у том тренутку, слабе изгледе за остварење значајног циља византијске политике, да на краљев престо дође изданак владајуће византијске династије. Међутим, Пахимерова историја окончана је без његовог извештаја о том значајном обрту у питању српског престолонаследства.

С протоком времена, проблем наследника Милутиновог престола постајао је све сложенији. У вези са проглашењем прворођеног сина за престолонаследника стајала су и настојања да се он озакони. У време склапања брака Милутина и Симониде, у царским круговима се узимало да је први краљев брак, онај за који се данас углавном сматра да је из њега потекао потоњи краљ Стефан Дечански, био канонски тј. политички неспоран.[22] На

---

[21] *Дипломатар*, бр. 106, 393–399, 397 л. 21; Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 226–227.

[22] Пахимерова историјска приповест о брачном статусу српског краља у време преговора 1298/99. године свакако је својеврсна правно-политичка конструкција чија је ослона тачка била управо први краљев брак. Разуме се, тадашње званично византијско гледиште на историју краљевих бракова могло се, у неким тачкама, разликовати од чињеница. У научној историографији предлагана су различита решења проблема идентификације прве Милутинове супруге. Важно је истаћи да она није морала да буде мајка будућег краља Стефана Дечанског, то јест да је могућно да је и тај краљев брак, као и сви други његови законити бракови, остао без мушког потомства. Недавно је у вези са овим питањем изнето запажање да би један не-династички брак био у супротности са дотадашњом праксом Немањића и дат оригиналан одговор да је према схватањима Византинаца прва Милутинова супруга заправо била Ана Палеолог, с којом је он једно време био верен још за владавине Михаила VIII Палеолога, в. Станковић, *Краљ Милутин*, 49–50. Теза да су царски кругови у време преговора ту веридбу рачунали у брак и да је Пахимер тезу о непостојању законских препрека у брачној политици Андроника II ослонио на никада остварени план о Милутиновом браку с царевом сестром, односно Симонидином тетком, не може опстати ни као претпоставка. Мишљење да је сродство владара, краља Уроша и цара Андроника, проистекло из веридбе Милутина и Ане, склопљене пре априла 1271. године, трајало и у време склапања Лионске уније 1274. и смене на српском престолу 1276. године (в. *исто*, 46, 55) нема основу у изворима и коси се са изричитим сведочанством истог Пахимера да је византијско-српски споразум (самим тим и веридба, као и сродство владара) престао да важи још пре него што се византијско посланство које је пратило принцезу у Србију вратило у Цариград необављена посла. Terminus ante quem за овај догађај јесте пролеће

Западу се сматрало да је Стефан потекао из незаконите везе, што је читаву ситуацију око њега чинило још сложенијом, мада морганатско порекло само по себи није било препрека за владарски положај. Стефана су подржавали краљица-мајка Јелена, папа Климент V, а потом и претендент на обнову латинског царства Романије Карло од Валоа.[23] Он је после проглашења за наследника престола добио посебну област на управу и титулу младог краља, што га је увело у ранг владара, учврстило и наизглед осигурало његов положај на унутрашњем и међудржавном плану. Његово уздизање догађало се у ширем оквиру Милутиновог окретања Западу, удаљавања од Андроника II и склапања споразума с Карлом од Валоа, крајем марта 1308. године. Андроник II је маја 1308. године издао повељу за хиландарски пирг, удовољивши тако једној ранијој молби свог зета. Међутим, византијско-српски односи су убрзо потом стигли до војних сукоба, а један истакнути дворски ретор пребацивао је тада српском краљу да је „раскинуо уговоре са Римљанима" (...τὰ πρὸς Ῥωμαίους ἠθετηκότος...).[24] Наредни политички преокрети, најпре Милутиново одустајање од црквене уније и савеза с Карлом од Валоа, затим окончање сукоба између Милутина и Драгутина 1312. године, а потом и настојања Андроника II да, можда већ крајем 1312. године, а 1313. свакако, обнови савез са српским краљем и добије од њега војну помоћ за борбу против Турака, водили су једном односу снага у којем је Стефанов положај престолонаследника могао да буде доведен у питање, што се и догодило.[25] Између догађаја који су уследили постоји веза, али реконструкција догађаја углавном може да буде успостављена само као више или мање вероватна претпоставка, најчешће са приближном хронологијом.

Византијски цар имао је неку улогу у успостављању трајнијег мира у Србији, али она није довољно јасна. Непосредно по окончању рата између браће хиландарски игуман Никодим је, вољом хиландарског братства и српског сабора, послат цару Андронику и патријарху Никону. Може се претпоставити да су неке важне одлуке о наслеђу српског престола биле донете управо на том сабору, и да су у Цариграду потврђене или допуњене у складу

1273. године, када је стварни вођа посланства, хартофилакс Јован Век, интерниран због опозиције царевој унионистичкој политици, в. *Pachymeris, II*, V/6, 453–457, V/13, 483. Нема изричитог сведочанства да је Ана Палеолог умрла пре 1298. године, нити је вероватно да би цар Андроник II после смрти једне своје сестре (Ане), нудио српском краљу другу (Евдокију).

[23] О проблему законитости, тј. незаконитости Стефановог рођења: Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 206 сл.

[24] PG 145, col 364C – 364 A; уп. превод Н. Радошевић, *Тома Маїстар*, ВИИНЈ VI, 611–614, 613; в. коментар Ћирковић, *Гриїора*, 173–175 н. 52.

[25] О тадашњим политичким приликама в. *Историја срїскоі народа*, I, 454–461 (Ћирковић); детаљно: Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 221–235; Станковић, *Краљ Милутин*, 120–126. О савезничким српским трупама упућеним византијском цару в. посебно N. Oikonomides, *The Turks in Europe (1305–1313) and the Serbs in Asia Minor*, Ottoman Emirate 1300–1389, ed. E. A. Zachariadou, Heraklion 1993, 157–167.

са упутствима и овлашћењима које је добио Никодим, а треба допустити и да је сабор можда имао везе и са слањем српских трупа Андронику II. Никодим помиње своје путовање у једној касније насталој белешци, не наводећи, додуше, детаље свог бављења у престоници царства, осим да је потом било успостављено јединство међу браћом и по свој српској земљи. Његов боравак у Цариграду може се са доста сигурности датирати у 1313. годину.[26] Он је био, врло вероватно, у вези и са предстојећим Милутиновим ктиторским чином у манастиру Хиландару, то јест са подизањем новог манастирског католикона, који је морао бити довршен најкасније 1316. године.[27] Како год, да је дошло до нове промене у питању престолонаслеђа, уз поновну појаву византијског чиниоца, видљиво је у санкцијама сачуваних повеља из тог времена, с тим што треба нагласити да су документи датирани оквирно. У једној варијанти хрисовуље за Хиландар о пиргу Хрусија, датираној у хронолошки оквир од краја 1313. до 26. јула 1316. године, краљ је о свом будућем наследнику говорио у формули „или син мој, или синовац мој, или ко други од сродника, или неко други“, а у другој „или син мој, или синовац

[26] Запис архиепископа Никодима: *Стари српски записи и натписи*, I, пр. Љ. Стојановић, Београд 1902, бр. 51, 22–24 (запис је из 1319); уп. *Историја српског народа*, I, 460 (Ћирковић); Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 233. Никодимова мисија била је сложеније природе, с обзиром да су састанку, поред царева Андроника II, Михаила IX и Андроника III, присуствовали и патријарх Нифон, као и јерусалимски патријарх Атанасије и неименовани антиохијски патријарх. Никодим је, уосталом, одатле у Србију донео примерак Јерусалимског типика. Хронологију његовог боравка у Цариграду одређује управо спомен патријарха Нифона као тамо присутног; за хронологију њ. патријархата, од 9. маја 1310. до 11. априла 1314, в. V. Grumel, *La chronologie*, Paris 1958, 437. С обзиром да је Никодим постао игуман нешто после марта 1311, тај се оквир може сузити, в. Динић, Однос између краља Милутина и Драгутина, 69. Други подаци из Никодимове белешке, спомен Андроника млађег као цара и јерусалимског патријарха Атанасија као присутних није од користи: Андроник III проглашен је за цара пре фебруара 1313, в. Љ. Максимовић, *О времену проглашења Андроника III за цара*, ЗРВИ 16 (1975) 119–122; подаци о јерусалимском патријарху Атанасију III су исувише оскудни, в. V. Grumel, *Notes de chronologie patriarcale, Mélanges de l'Université Saint Joseph XXXVIII f. II* (1962) 257–267, 267; J. Pahlitzsch, *Networks of Greek Orthodox Monks and Clerics between Byzantium and Mamluk Syria and Egypt*, Everything is on the Move: The Mamluk Empire as a Node in (Trans-)Regional Networks, ed. S. Conermann, Bonn 2014, 127–144, 131–132. Боравак Никодима у Цариграду повезује се у литератури са издавањем цареве повеље за Хиландар о поседовању Кучева (акт из октобра 1313) и стога датира у јесен 1313, в. М. Живојиновић, *Историја Хиландара*, I, Београд 1998, 137.

[27] Аргументе за хронологију подизања католикона у периоду од пролећа 1299. до краја 1306. године, или у време игумана Никодима, од 1311. до 1316. године, в. у М. Марковић – В. Тејлор Хостетер, *Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона*, САНУ, Хиландарски зборник 10 (1998) 201–220, 215–217. Политички контекст, тј. прилике настале после измирења Милутина и Драгутина, поред других аргумената који се оснивају на архитектонским особеностима грађевине, аргумент је за познији од два дата хронолошка оквира (према усменом саопштењу Б. Тодића, на чему и у овој прилици срдачно захваљујем). В. такође S. Ćurčić, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, New Haven/London 2010, 654.

мој, или унук мој, или неко други од мог рода“.[28] У повељи краља Милутина за манастир Бањску, тј. Светостефанској хрисовуљи, датираној између 8. фебруара 1314. и 12. марта 1316. године, предвиђа се да наследник отачаства буде неко „или од синова наших, или од синоваца, унука или праунука наших, или ко други од рода нашег или неким судом Божијим и од другог рода“.[29] У потврдној повељи краља Драгутина за исти манастир узима се у обзир да наследник буде „или од синова, или унука, или праунука наших, или неко други од рода нашег, или судом Божијим и од другог рода“.[30] Тешко је са сигурношћу рећи да ли је најава да би престо могао да наследи неко из другог рода тј. из династије Палеолога последица управо Никодимове мисије, али је извесно да су већ и гласови о томе могли бити довољни да Стефан поверује како би његов положај у даљем току збивања могао да буде доведен у питање. Најраније крајем фебруара 1314, а можда у вези са смрћу краљице Јелене, која је умрла 8. фебруара те године, дошло је, на подстицај зетске властеле, до Стефанове неуспеле побуне против оца, завршене симболичким чином његовог ослепљења тј. онеспособљавања за власт. Стефан је у Цариграду, у Пантократоровом манастиру, под својеврсним надзором Милутиновог таста Андроника II, провео седам година, одакле се вратио пред крај очеве владавине.[31] Спомен краљевог сина у повељи за Хрусију и синова у множини у повељи за Бањску иде у прилог ранијим датумима издавања тих аката унутар предложеном хронолошког оквира, свакако пре Стефановог ослепљења. Његова побуна временски је блиска изградњи Краљеве цркве, завршене 1313/4. године.[32] Црква је започета у политичком контексту недавно склопљеног мира између Драгутина и Милутина. Међутим, не би требало искључити ни утицај византијског чиниоца. Већ и њена посвета светима Јоакиму и Ани, као и елементи њеног иконографског програма, према једном тумачењу, показују да је у то време и даље постојала нада у рађање потомства из брака са Симонидом садејством Божијег чуда. Новије датовање фресака Краљеве цркве, у 1318/1319. годину, не ставља их изван таквог историјског контекста и тумачења.[33] Уочена је и сличност краљеве интитулације у натпису у Краљевој

[28] *Дипломатар*, бр. 121, 435–445, 444 А л. 81–82, Б л. 41–42.

[29] *Дипломатар*, бр. 125, 455–469, 468 л. 75.

[30] *Дипломатар*, бр. 126, 471 л. 81.

[31] Није могуће са сигурношћу рећи шта је натерало Стефана на побуну против оца, в. Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 235–237; о периоду Стефановог цариградског изгнанства, в. *исто*, 240–252.

[32] Према натпису на источној страни цркве, в. Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987, 20–21.

[33] За такву историјску контекстуализацију иконографског програма залагао се В. Cvetković, *König Milutin und die Parakklesiai des Hl. Joachim und der Hl. Anna im Kloster Studenica*, Balcanica 26 (1995) 251–276. За хронологију зидног сликарства Краљеве цркве в. Б. Тодић, *Зидно сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 326–327.

цркви и у повељи за Бањску, обе настале у дворској канцеларији.[34] Та околност последица је временске блискости настанка оба текста и истоветног историјског контекста (окончање рата и отворено питање престолонаследства). Треба додати да је праћење питања престолонаследства у санкцијама краљевих повеља у периоду после Стефановог проглашења, то јест после издавања повеље за Св. Богородицу Ратачку, практично онемогућено услед тога што је низ повеља за које се зна или претпоставља да су морале постојати, а вероватно су садржале такву одредбу, изгубљен – као нпр. повеља за призренску епископију (Св. Богородицу Љевишку), цркву Св. Георгија Победоносца у Нагоричану, цркву Св. Јоакима и Ане.[35] Чињеница да се побуна младог краља Стефана завршила његовом интернацијом у Цариграду такође указује да је у околности које су до побуне довеле био умешан и византијски чинилац.[36] Треба подсетити и на два исказа о утицају краљице Симониде на краља Милутина да донесе одлуку о Стефановом ослепљивању.[37] Ако су те вести тачне, Симонида је наступила као заштитник интереса Палеолога, а можда и права проистеклих из ранијег или недавног споразума Андроника и Милутина, што би било у складу с њеном улогом и очекивањима која је царски двор заложио у њен брак. Григорина вест о боравку Димитрија Палеолога у Србији се узрочно-последично и хронолошки повезује са Стефановом побуном и ставља у приближно исто време, у 1314. годину.[38] Димитрије је у Србији требало да буде „рукоположен за престолонаследника“ (...διάδοχον χειροτονηθησόμενον... τῆς ἀρχῆς...), али се то није догодило. Остаје питање шта је тачно довело до пропасти тог плана и његовог повратка у Солун. Григорино саопштење да га је „краљ радосно примио, али да су га суровост и непријатност земље одбијали свом силином и спречавали да тамо остане и живи дуже време“ изгледа, на први поглед, као опште место о тешкоћама

[34] Уп. примедбе С. Радојчић, *Краљева црква у Студеници*, Осам векова Студенице, ур. епископ Стефан, Београд 1986, 207–214, 207.

[35] *Дипломатар*, бр. 107, 113, 119. Из Милутинове биографије види се да је краљ даривао манастир Трескавац и тамо стекао „вечан спомен“, тј. ушао у ред ктитора, те се с разлогом може сматрати да је о свом поклону издао и одговарајућу исправу, в. *Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, прев. Л. Мирковић, Д. Богдановић, Д. Петровић, Београд 1988, 132; повеље за манастир Светог Николе на Врањини, независно од питања везаних за рукописну традицију, аутентичност, као и других, не садрже одредбе о наследству престола, што говори у прилог њиховом датовању пре 1299. године, в. *Дипломатар*, бр. 116, 423–425, бр. 117, 427–429.

[36] Уп. *Историја српског народа*, I, 463–464 (Ћирковић); Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 243–244.

[37] Традиција о Симонидиној умешаности у ослепљење краљевог сина доспела је, најпре, до Миха де Барбезаниса, в. одломак цитиран у Ласкарис, *Византиске принцезе*, 76. Она се у сличном облику налази и код познијег Григорија Цамблака, у светитељском житопису Стефана Дечанског, али се у новијој литератури аутентичност те верзије доводи у сумњу и одбацује, в. Марјановић-Душанић, *исто*, 243 н. 149.

[38] За хронологију Димитријевог боравка у Србији в. Ћирковић, *Григора*, 178–179 н. 56.

на које су Византинци наилазили у Србији као страној, варварској средини (треба се сетити Пахимеровог извештаја о повратку византијског посланства из Србије у време краља Уроша). Међутим, наведени изрази су, можда, траг снажног противљења на које су такав краљев план и његов кандидат наишли у редовима племства, па и вишег клира, то јест начин да се литерарним топосом прикрију прави разлози за један неуспех византијске високе политике (управо као што је то једна од одлика и споменутог Пахимеровог одломка). Убрзо потом, 1316. или почетком 1317. године, у Србију је из Италије дошао и његов старији брат, деспот Теодор, још један несуђени Палеолог на српском престолу.[39] У својој биографији он уопштено говори о путовању на Исток и налозима које је добио од царева, што указује да одлука о његовом доласку у Србију није била само Иринина.[40] Исход његовог боравка и разлоге за одлазак Григора је описао на готово истоветан начин као у случају Теодора. Није познато како је промена у наследном реду, то јест неодређеност положаја Стефана као дотадашњег престолонаследника и увођење странаца у наследни ред, видљива у наведеним редовима санкција Милутинове и Драгутинове повеље за Бањску, примљена у тадашњој Србији. Можда је околност да је обе повеље потврдио тек архиепископ Никодим јула 1317, док је потврда претходног архиепископа Саве III из неког разлога изостала, управо показатељ противљења таквој краљевој политици.[41] У вези са тим могуће су, наравно, и друге претпоставке. Пратећи даље одредбе о наследству у санкцијама сачуваних повеља, видимо да повеља за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског из 1317/8. године не садржи такву одредбу, што на својеврстан начин одражава стање настало после Стефановог ослепљења и одустајања од планова са Симонидином браћом.[42] Споменуто датирање фресака Краљеве цркве у 1318/1319. годину, уколико се држимо предложеног тумачења елемената живописа, говорило би у прилог тези да се тих година краљ још увек надао да ће из брака са Симонидом имати пород. Најзад, одредбе о

[39] За хронологију Теодоровог боравка у Србији в. Ћирковић, *Григора*, 179 н. 57. Треба додати да Теодоров боравак у Србији свакако пада пре Иринине смрти, који није прецизно утврђен, те да у обзир долази и део 1317. године. Одатле следи да је Теодор у Србију могао доћи из Цариграда, што је вероватније, пре него из Италије. У новијим радовима о Теодору Палеологу прихвата се хронологија његовог боравка на истоку између 1316. и 1319. и не улази у детаље итинерара, в. M. Fasolio, *Il marchese Teodoro I Paleologo di Monferrato (1306–1338) nelle coeve fonti greche e arabe*, Bulletino storico-bibliografico subalpino CXII (2014) 19–50, 33.

[40] В. изводе из његове аутобиографије у: Динић, *Однос краља Милутина и Драгутина после Дежева*, Глас 203, 1951 79.

[41] Никодимова потврдна хрисовуља издата је после 12. маја 1317, док су хрисовуље оба краља настале свакако пре 12. марта 1316. године, в. *Дипломатар*, бр. 125–127, 455–475, 456–457, 473; за хронологију архиепископата: С. Станојевић, *Српски архиепископи од Саве II до Данила II (1263–1326)*, Српска краљевска академија, Глас 153 (1933) 41–90, 69–71.

[42] *Дипломатар*, бр. 131, 483–488.

престолонаследнику не садржи ни препис Грачаничке повеље насликан на првобитном слоју фресака у католикону током последњих месеци краљевог живота. Могуће је да су те одредбе, уколико их је првобитна повеља садржала, намерно изостављене, јер су с обзиром на развој прилика свакако биле анахроне и сувишне.[43] Пред крај своје владавине Милутин је као свог могућег наследника имао у виду Константина, представљеног као једног од изданака светородне Лозе Јесејеве на зидовима Грачанице, мада се не може тврдити да га је рукоположио за престолонаследника.[44] После смрти царице Ирине, која је умрла крајем 1316. или током 1317. године, више није било покушаја да краљев престо наследи неки Палеолог. А после неуспеха са Симонидом и њеном браћом, негде упоредо са појавом Константина као могућег наследника српског престола, дошло је до обрта у византијском односу према Стефану. Уз помоћ Андроника II он се измирио са оцем, вратио у своје отачаство и после Милутинове смрти дошао на његов престо, одбранивши га потом од претензија свога брата Константина, а убрзо потом и од Драгутиновог сина Владислава.[45]

* * *

Византијска надања и очекивања да ће изданак владајуће династије Палеолога, на један или други начин, доћи на српски престо били су од 1299. године осовина „српске политике“ како Андроника II тако и царице Ирине. Она су најпре била везана за ишчекивање потомства из брака Милутина и Симониде, разуме се, онда када за то буде дошло време. Међутим, услед краљичине повреде, настале 1301/1302. године, убрзо потом се као кандидат појавио неко од њене браће. До нове промене дошло је када је за наследника престола, са титуларним именом Стефан, проглашен краљев ванбрачни син, нешто пре марта 1306. године. У приликама какве су завладале после свршетка рата између Милутина и Драгутина 1312, као и с обнављањем тешњих односа између Андроника и Милутина, поново се уводи могућност да престо наследи неко од Палеолога, што је у два наврата и покушано, доласком Димитрија Теодора Палеолога на краљев двор 1314. односно 1316. године, али без успеха. Још увек је постојала нада и да ће Симонида родити наследника престола, али се то није догодило.

[43] *Дийломатар*, бр. 137, 499–504, 500.

[44] О Константиновом положају и његовом праву на престо: Ћирковић, *Грйгора*, 179 н. 57; Марјановић-Душанић, *исто*, 255–256. Према новијим закључцима, Константин никада није био уведен у владарски статус, в. Д. Војводић, Дослихани владарски портрети у Грачаници, Ниш и Византија VII (2008) 251–265, 258 сл. (са прегледом старије литературе).

[45] Историја српског народа, I, 496–498 (Ћирковић); Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 252–258.

Из укупних тадашњих византијско-српских односа Григора је за своју Римску историју направио избор догађаја који нам изгледа вредан пажње. Однос Андроника и Милутина изложен је у неколико епизода које се тичу њиховог војног савеза, а нема ни алузије на промене између 1308–1312/3.[46] С друге стране, династичка компонента византијске политике према Милутину везује се искључиво за царицу Ирину и неуспех те политике приписује се искључиво њој. Видели смо, међутим, да је у настојањима да на српски престо дође изданак Палеолога бар у неким тренуцима било сагласности оба чиниоца. Свакако да нада у рађање престолонаследника није била само Иринина, као што и долазак византијских принчева треба схватити као део византијско-српских договора и политике Андроника II, а не само Ирине.[47] Поред онога што је Григора унео у своје дело, пажње је вредно и оно што је одлучио да изостави. Григора не спомиње Стефана као престолонаследника, као ни његову десигнацију и ослепљење. Ни алузијом не спомиње боравак Стефана и његових синова у Цариграду, још мање његове блиске односе с царем Андроником. Одатле ни околност да Григора, не спомињући десигнацију и ослепљење Стефана, не спомиње ни евентуални Симонидин утицај на српског краља да донесе одлуку о ослепљењу не може бити неопозив аргумент да таквог краљичиног утицаја није било. Показује се да је однос према Стефану, заправо, једна од важнијих одлика не само његовог исказа о односима са Милутином, већ и укупног његовог српског дискурса у првом делу његове Римске историје. Такав историографски критеријум део је једног општијег плана са кога он посматра укупне српско-византијске односе, на који одлучујуће утиче њихово стање у време када он пише. То је доба када је српским краљевством владао Стефан Душан, пошто се претходно изјаловио још један византијски покушај да на српски престо дође потомак Палеолога. После неуспеха са Симонидом и њеном браћом, негде упоредо са појавом Константина као могућег наследника српског престола, дошло је до обрта у византијском односу према Стефану. Он се вратио у Србију уз византијску подршку и попео на очев престо после његове смрти 1321, да би у даљем току збивања постао царски зет, склапањем најпре веридбе 1324, а потом и брака са Маријом Палеолог, наредне, 1325. године. Из овог брака добио је мушког потомка и потенцијалног наследника, Симеона – међутим, ни овај изданак Палеолога није дошао на српски престо. У свом опису смене на српском престолу 1331. године Григора као разлог Душановог сукоба с оцем наводи управо околност да је Дечански добио потомство од византијске лозе пре него што је оженио Душана.[48] Григорин однос према Дечанском и његовом порек-

[46] Gregoras, I, 262–263, 267–269. Григорин исказ о савезу Андроника и Милутина делимично се може контролисати одговарајућим одломцима краљеве биографије архиепископа Данила II, в. Ћирковић, *Грйгора*, 184–188 н. 61–65; Oikonomides, *op. cit.*

[47] Марјановић-Душанић, *Свети краљ*, 236.

[48] *Gregoras*, I, 456.

лу вишеструко је карактеристичан. Прећутао је његово име – спомиње га само у безличној формули „краљ Србије". Прећутао је и његово порекло – споменувши и његовог оца Милутина у истој безличној формули само као „краља Србије" (за разлику нпр. од бугарских владара), није нашао за потребно да саопшти да је наредни „краљ Србије" његов син.[49] Карактеристичан је и његов приказ ранијих Милутинових бракова. За Пахимера, савременика споразума из 1299. године, управо је први Милутинов брак законит, а остали незаконити, док Григора, савременик Душановог доласка на власт на место византијског кандидата Симеона, управо о том браку ћути, док законитост других Милутинових бракова не доводи у питање, изузев што наводи да је српска црква сматрала краљеву везу са Мађарицом „безакоњем".[50] Пахимер не помиње претходно краљево потомство због тога што је споразум предвиђао долазак изданка владајуће династије на српски престо. Григора је изричит у тврдњи да у време женидбе Симонидом краљ ни са једном од набројаних жена није имао потомство, што одговара истини уколико се подразумева да је мислио само на мушко потомство и уколико је и Константин ванбрачни син, као што сведочи споменути познији западни извор. Дечански се у Григориној историји појављује ниоткуда, он је без имена, претка и без порекла, што је својеврсна потврда података о његовом ванбрачном пореклу. Разуме се да разлог Григорином односу према Дечанском није могао да буде његово непознавање чињеница, већ и стога што је он сам у царево име предводио једну важну дипломатску мисију на двор српског краља 1326. године.[51] У доба када је Григора писао своје историографско дело, укупна брачна политика Палеолога према српским владарима показала се као један велики неуспех. Он га је у својој историографској ретроспективи представио на особен начин. То је учинио пажљивим избором грађе, уношењем односно изостављањем одређених тема и епизода из византијско-српских односа, као и узрочно-последичним везивањем догађаја за одређене ликове као носиоце збивања, али и пишчевих идеја. У посматраном хронолошком оквиру то се у првом реду односи на царицу Ирину, Григориног антихероја, и за цара Андроника, пишчевог трагичног хероја.

[49] *Gregoras*, I, 318, 373, 374, 376–380, 390–392, 394–397, 413, 454–457. Навођење титуле без властитог имена, тј. титуле уместо властитог имена, најчешћи је вид у којем византијски историографи спомињу српске владаре, в. Пириватрић, *Византијске представе о Србима у доба првих Палеолога*, 352 сл.

[50] *Gregoras*, I, 202–204.

[51] *Gregoras*, I, 376–380; за хронологију в. Ћирковић, *Григора*, 197 н. 81.

Srđan Pirivatrić

BYZANTINE-SERBIAN RELATIONS IN THE SECOND HALF OF KING MILUTIN'S REIGN (1299–1321) IN THE WORK OF CONTEMPORARY HISTORIOGRAPHERS OF CONSTANTINOPLE – A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE PROBLEM

Summary

Byzantine hopes and expectations that a descendant of the ruling Palaiologos dynasty would, in one way or another, come to the Serbian throne formed the basis of the "Serbian policy" of both Emperor Andronikos II (1282–1328) and Empress Eirene from 1299 onwards. Initially, they related to expectations of offspring from the marriage of King Milutin (1282–1321) and Simonis, when the time was right, naturally. Due to a set of circumstances relating to the Queen's injury in 1301/1302, however, one of her brothers emerged as a likely candidate. Another change occurred when, just before March 1306, King's illegitimate son was proclaimed Heir Apparent and given the titular royal name of Stefan. In the circumstances prevailing after the end of the war between Milutin and Dragutin in 1312 and the restoration of closer relations between Andronikos and Milutin, the possibility for the throne to be inherited by a member of the Palaiologos dynasty re-emerged. Attempts to this end were made twice, with the visits of Demetrios and Theodore Palaiologoi to the King's court in 1314 and 1316, but without success. There was still hope that Simonis would bear an heir to the throne, but this did not happen.

Drawing on the rich pool of Byzantine-Serbian relations of the time, when writing his Roman History Gregoras made a selection of events he considered worthy of attention. The relationship between Andronikos and Milutin is described in several episodes which focus on their military alliance, wheras changes occurring between 1308–1312/3 are not even hinted at. On the other hand, the dynastic component of the Byzantine policy towards Milutin and its failure is ascribed exclusively to Empress Eirene. She was certainly not the only one hoping that an heir would be born, similarly as the arrival of the two Byzantine princes could be interpreted as a part of Byzantine-Serbian agreements and both her and emperor Andronikos II's policy. It is not only worth noting what Gregoras included in his work, but also what he decided to leave out. Gregoras does not mention Stefan as an heir, nor does he mention his designation and blinding. He does not even hint at the stay of Stefan and his sons in Constantinople, let alone his close relations with Emperor Andronikos. Hence, the fact that Gregoras does not mention Stefan's designation and blinding or Simonis' possible influence on the Serbian King to take this decision cannot be taken as irrefutable argument that there was no such influence of the Queen. Indeed, his position towards Stefan is important not only within his presentation of the Byzantine relations with Milutin, but also in the entire Serbian discourse in the first part of his Roman History.

Such historiographical criterion is part of Gregoras' more general viewpoint of Serbian-Byzantine relations, strongly influenced by the state of these relations at the time of his writing. This was the time when the Serbian kingdom was ruled by Stefan Dušan, after another unsuccessful Byzantine attempt to bring an offshoot of the Palaiologos dynasty to the Serbian throne. Namely, following the failure with Simonis and her brothers, and at about

the time when Constantine appeared as a possible heir to the Serbian throne, there was a turnaround in the Byzantine position towards Stefan. Kept at Constantinople from 1314, he returned to Serbia with the support of Andronikos II and became the King in 1321, eventually becoming an imperial son-in-law by betrothing and marrying Maria Palaiologena in 1324 and 1325 respectively. Although a son and potential heir, Simeon, was born from this marriage, not even this offshoot of the Palaiologos dynasty came to the Serbian throne. When describing the violent change on the Serbian throne in 1331, Gregoras states that the reason for Dušan's conflict with his father was precisely the fact that Stefan "Dečanski" had got an heir of Byzantine descent even before Dušan was married. Gregoras' position towards Dečanski and his ancestry is typical in many ways. He is silent about his name – he refers to him impersonally as the "Serbian King". He is also silent about his ancestry – while referring to his farther King Milutin as the "Serbian King", using the same impersonal formula (by contrast to, e.g., Bulgarian rulers), he did not find it necessary to mention that the next "Serbian King" is also his son.

Also typical is his description of Milutin's earlier marriages. For Pachymeres, a contemporary of the 1299 agreement, it is Milutin's first marriage that is legitimate, while all others are illegitimate. On the other hand Gregoras, witnessing how Dušan came to power instead of the Byzantine candidate Simeon, does not even mention the marriage that Pachymeres lists as the first and the legal one, nor does he question the legitimacy of Milutin's other marriages at all, except by saying that the Serbian Church considered the King's relationship with the Hungarian a "transgression". Pachymeres does not mention King's other offspring, most probably due to the agreement's provision that a descendent of the Byzantine ruling dynasty should come to the Serbian throne, considering any other as illegitimate one. Gregoras claims explicitly that, at the time of his marriage to Simonis, the King did not have children with any of the listed women, which is true if we assume that he referred to male children only and that Constantine was an illegitimate son, as witnessed by a later-day western source (so-called Pseudo-Brocardus).

In Gregoras' history, Dečanski appears from out of nowhere, without a name, ancestry or origin, which serves to corroborate the data about his illegitimacy. Understandably, Gregoras' position towards Dečanski was not a result of his ignorance, since he himself headed an important diplomatic mission in the Emperor's name to the court of the Serbian King in 1326. At the time he was writing his historiographical work, the overall marital policy of the Palaiologoi towards Serbian rulers had suffered an immense failure, which Gregoras sought to represent in a distinctive manner in his historical retrospective. This was done through careful selection of materials, inclusion and exclusion of certain topics and episodes from Byzantine-Serbian relations as well as through establishing cause and effect relationships between events and specific personalities as key stakeholders, but also as embodiments of the writer's ideas. In the observed chronological framework, this refers primarily to Empress Eiene, Gregoras' anti-hero, and emperor Andronikos, the writer's tragic hero.

НЕКОЛИКО ЗАПАЖАЊА О ПОВЕЉИ КРАЉА МИЛУТИНА ЗА МАНАСТИР БАЊСКУ*

ЂОРЂЕ БУБАЛО

Апстракт. – У раду се расправља питање дипломатичке природе *Свето-стефанске хрисовуље* сачуване у облику књиге. Оригинал Милутинове повеље није нужно морао да буде обликован у виду свитка, а примерак који се сачувао могао би да буде сам оригинал, уобличен тек пошто је архиепископ Никодим издао потврду, најраније 1317. У другом одељку настоји се одговорити на питања када је, где и под каквим околностима пронађена хрисовуља цара Душана за манастир Бањску.

Кључне речи: Светостефанска хрисовуља, манастир Бањска, краљ Милутин, цар Душан, архиепископ Никодим, Дечанске хрисовуље, Ђорђе Трифуновић, Стојан Новаковић

Пре пет година објављено је фототипско издање Светостефанске хрисовуље краља Милутина, са одличним снимцима читаве повеље и подједнако квалитетном пратећом књигом у којој су прештампана издања и публикована истраживања о њој.[1] У високом нивоу опреме, одабиру, концепцији и квалитету пратећих прилога, савесном и темељном приступу огледа се брижљиво старање и неуморни дух професора Ђорђа Трифуновића. Фототипија повеље, а нарочито исцрпна студија проф. Трифуновића о њеним одликама, проналаску и објављивању пружају драгоцену основу за нова истраживања и проширивање круга научних прилога о повељи и манастиру. Овом приликом желим да скренем пажњу на неколико питања која су се наметнула на основу нових сазнања или предложених решења саопштених уз фототипију повеље.

Чињеница да је Светостефанска хрисовуља сачувана у облику рукописне књиге наметнула је, од тренутка њеног проналаска, двоумицу да ли је по среди оригинал или препис. Стојан Новаковић, чијим старањем је начињена копија на основу које је Српска академија приредила издање, али који повељу није видео, сматрао је, без труна сумње, да је реч о оригиналу.

---

* Чланак садржи део резултата насталих на пројекту бр. 177025 „Српско средњовековно друштво у писаним изворима", који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[1] *Повеља краља Милутина Манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*, књ. 1 Фототипија изворног рукописа; књ. 2 Фототипије издања и пратеће студије, приредио Ђ. Трифуновић, Београд 2011.

Љуба Ковачевић, пак, којем је Новаковић уступио право и част да повељу приреди за штампу, био је склонији да верује да се ради о препису. Ипак, намеран да се реши колебања о том питању, обратио се писмом Новаковићу, наводећи аргументе у прилог својој претпоставци, али му је овај без двоумљења одговорио да је повеља оригинал.[2] У предговору издању Ковачевић је избегао да пружи своје мишљење о оригиналности повеље.[3] На исти начин поступио је и Ватрослав Јагић у предговору бечког издања хрисовуље, које је закратко претекло београдско.[4] И он изгледа, заобишавши да заузме став, није био лишен колебања о том питању. Бунило га је архиепископово присуство: „...што се у томе хрисовуљу мијеша Никодим у послове који на њ не спадају?" Због тога се носио мишљу, израженом у писму Илариону Руварцу (28. марта 1890), да је у питању манастирски препис, „књига, у којој монаси хтједоше за већу гарантију њиховијех имања да се и архиепископ потпише".[5] Александар Соловјев је у кратком опису повеље уз објављени извод изразио уздржану сумњу у њену оригиналност.[6]

С временом је, међутим, превладало мишљење да није сачуван сам оригинал, већ званична, оверена копија. Та тврдња темељена је на чињеницама да читав рукопис, укључујући обе потврде (Драгутинову и архиепископа Никодима), потиче од исте руке, да су у удубљењима на корицама старог повеза први истраживачи препознали јамице за владарске и архијерејски печат, те да потврда архиепископа Никодима, настала најраније 12. маја 1317, када је на сабору постављен за првосвештеника Српске цркве,[7] није савремена настанку Милутиновог акта и Драгутинове потврде, сачињених пре Драгутинове смрти, 2. марта 1316. Владимир Мошин сматрао је „да је ова повеља-књига представљала званичну копију оригиналних исправа, начињену као дупликат оригинала у краљевској канцеларији".[8] У последњем издању повеље стоји да оригинал није сачуван, али да је примерак нађен у Топ Капу сарају у Истанбулу имао снагу оригинала због печата, о којем сведоче удубљења у старом повезу.[9] Проф. Трифуновић сматра да је оригинал, који се у тексту доследно назива *хрисовуљ*, био обликован као свитак, са краљевим висећим печатом на његовом крају и са накнадно ушивеним комадом пергамента, на којем је била исписана Никодимова потврда. По његовом уверењу, документ такве дужине и облика није био погодан за свакодневну употребу, читање, или пак доказивање права која су њиме установљена, па је због тога начињен препис у виду књиге.[10] Такво мишљење, међутим, захтева постављање више начелних питања, о којима овом приликом не могу у појединостима да расправљам: колико је прецизна и доследна употреба термина *хрисовуљ*, односно да ли она увек подразумева, што се подлоге тиче, повељу на комаду пергамента или хартије (обликовану у свитак уколико је текст обиман) и оверену владаревим печатом? Другим речима, да ли назив *хрисовуљ* за Милутинову исправу указује на њен оригинални облик? Да ли су владарске хрисовуље сачуване у облику књиге (Светостефанска, I и II Дечанска и Светоарханђеловска) канцеларијски оригинали, званични канцеларијски преписи или незванични манастирски преписи? Зашто се сачувала књига, а не сам оригинал-свитак Светостефанске хрисовуље, ако узмемо да је књига била намењена свакодневној употреби, а свитак се као највећа драгоценост чувао у манастирској ризници?

Проф. Трифуновић је сматрао да Дечанска хрисовуља I, свитак који се чува у Архиву Србије (Р-2), и Дечанска хрисовуља II, сачињена у облику књиге, данас изгубљена, представљају идеалан, и једини, случај постојања оригиналног хрисовуљног свитка и његовог преписа у облику књиге. Полазећи од текстуалног односа две дечанске хрисовуље, при чему за прву располаже дужином пергамента (5200 мм), а за другу бројем (71) и форматом (181x241 мм) листова, као и од приближно исте површине штампаног текста у издању Дечанске хрисовуље II,[11] које запрема 68 страница, и у бечком издању Бањске повеље, које запрема 40 страница, проф. Трифуновић је поређењем дошао до претпоставке да је првобитни свитак Светостефанске хрисовуље био дугачак око 3500 мм и широк око 370–390 мм. То би значило да је, пропорционално дужини подлоге на којима су повеље исписане, текст Светостефанске хрисовуље отприлике за трећину краћи од Дечанске хрисовуље I.

Међутим, већ летимичан поглед на количину текста у издањима једне и друге повеље показује да је такав прорачун погрешан, и то, на првом месту, зато што се полази од погрешног уверења да су Дечанска хрисовуља I и Дечанска хрисовуља II истоветне, тј. да је друга пуки препис прве. Осим тога, чак и да јесу исте, приликом поређења обима текста у наведеним издањима, морале би да се узму у обзир и њихове важне формалне разлике: у Јагићевом издању скраћенице су неразрешене, већи је међуредни размак, а мањи број редова (22) по страници, фолијација је исписана на маргинама; у Милојевићевом издању скраћенице су разрешене, мањи је међуредни размак, а већи број

[2] Архив Србије, ЉК, бр. 705/65.

[3] *Светостефанска хрисовуља*, изд. Љ. Ковачевић, Српска краљевска академија, Споменик 4, Београд 1890; прештампано у: *Повеља краља Милутина* 2, 5–45.

[4] *Светостефански хрисовуљ краља Стефана Уроша II Милутина*, из Старога сараја изнесла на свијет Земаљска влада за Босну и Херцеговину, Беч 1890; прештампано у: *Повеља краља Милутина* 2, 47–114.

[5] *Повеља краља Милутина* 2, 155.

[6] „Оригинал (?) на пергаменту..." (А. Соловјев, *Одабрани споменици српског права (од XII до краја XV века)*, Београд 1926, 99).

[7] О архиепископу Никодиму видети Д. Живојиновић, *Архиепископ Никодим I*, ИЧ 60 (2011) 97–112.

[8] В. Мошин, *Повеље краља Милутина – дипломатичка анализа*, ИЧ 18 (1971) 66.

[9] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књ. 1, 1186–1321, прир. В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, Београд 2011, 455–456.

[10] *Повеља краља Милутина* 2, 138–139. Овакву замисао пре њега изнела је М. Грковић, *Оснивачка хрисовуља Манастира Бањске*, ЗМСФЛ 50 (2007) 177.

[11] М. Милојевић, *Дечанске хрисовуље*, Гласник СУД, друго одељење, књ. 12 (1880) 1–68.

редова (33) по страници, фолијација је у основном тексту. Најзад, за разлику од рукописа Светостефанске хрисовуље, који је сачуван неоштећен, рукопису Дечанске хрисовуље II недостајало је четири листа, те издање одражава обим текста са преосталих 67 листова.

Дечанска хрисовуља I је свечана оснивачка хрисовуља (друга половина 1330; после битке на Велбужду), у којој су, када је реч о поклоњеним земљишним поседима, наведени само њихови називи и међе, без поименичног набрајања становника села и катуна, осим пописа сокалника и мађупаца.[12] Дечанска хрисовуља II садржи, осим података из прве повеље, спискове земљорадника и сточара у сваком насељу, нове поклоне и одредбе краља Стефана Дечанског и додатак, написан након свечаног потписа Дечанског, са поклонима краља Душана и њиховом потврдом архиепископа Данила II. Ова повеља није настала истовремено с првом. То је јасно из више појединости из садржаја – нови поклони; накнадно утврђивање међа Средњег села и Куманова; забележене су две краљеве посете манастиру након издавања прве хрисовуље. Додуше, тај одељак механички је унет у текст испред приповести о писању хрисовуље у Породимљи и бици на Велбужду (налази се и у првој исправи), те се према редоследу излагања стиче утисак да су поменуте краљеве посете учињене пре издавања прве хрисовуље. Редиговање и издавање друге Дечанске хрисовуље може да се стави у раздобље јесен 1330 – август 1331, да би се сачинио основни манастирски документ с целокупним подацима о метохијама, људима и организацији властелинства укључујући и измене настале након издавања прве, свечане и краће верзије. Допуне краља Душана писане су за живота архиепископа Данила II (до децембра 1337).[13]

Према томе, не само да текст Светостефанске хрисовуље није краћи од текста Дечанске хрисовуље I, већ је, по свој прилици, претпостављени првобитни свитак био дужи. Као аналогију могу да дам приближно поређење према издању у истој збирци. Фалсификована улијарска повеља краља Милутина дугачка је безмало три метра (2950 мм), а издање њеног текста запрема у првом тому српског дипломатара 10,5 страница, тј. дужинском метру текста у предлошку одговарају 3,5 странице издања. Светостефанска хрисовуља запрема

[12] Упоредни преглед садржаја Дечанских хрисовуља: П. Ивић – М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад 1976, 39–48.

[13] Потпуности обавештења ради, *Дечанска хрисовуља III*, такође у виду рукописне књиге (Архив САНУ, Стара збирка № 360), редигована је у време краља Душана (мај 1343 – децембар 1345), а од друге се разликује уношењем нових Душанових прилога (али и изостављањем неких Дечанског) и правних прописа, и систематизацијом грађе уз ослонац на доследно спроведено начело груписања у две скупине – поседи разврстани према врсти и географском распореду и правне одредбе и манастирске привилегије. То је завршна редакција основног манастирског документа, настала као одраз коначног утврђивања правног положаја манастира, формирања и заокруживања властелинства, завршетка изградње манастирског комплекса укључујући и цркву и осликавање њеног већег дела, утврђивања организације манастира и редовног духовног живота у њему.

14 страница у истом издању, што би одговарало дужини свитка од четири метра. Наравно, под условом да је ширина текста у обе повеље приближна.[14]

Вратимо се на питање односа свитак-књига. Да ли је свака свечана оснивачка манастирска хрисовуља морала првобитно да буде написана у облику свитка? Ако јесте, да ли је преписивана дословно у књигу, или је садржала основне одредбе, а посебно је издавана, у виду књиге, проширена верзија са пописима црквених подложника. За невољу, немамо на располагању ниједан сачувани пар свитак-књига оснивачких манастирских хрисовуља. Једини случај на којем се тај однос може разматрати су три дечанске хрисовуље (прва као свитак, друге две као књиге), издате у размаку од петнаестак година у вези са оснивањем манастира Дечана и формирањем његовог властелинства. Оне одражавају особен случај у којем је ктиторски подухват започео један владар а довршио га други. Разлике у времену настанка и садржини прве и друге дечанске хрисовуље могу да нам послуже као путоказ у настојању да се предложе решења за загонетку Светостефанске хрисовуље.

Управо чињеница да потврда архиепископа Никодима није настала једновремено са основном Милутиновом хрисовуљом намеће као неизбежна питања времена и околности издавања оригинала и стварне природе сачуваног примерка Светостефанске хрисовуље. Претпоставка о препису подразумева да је након завршетка обнове манастира Бањске (1314),[15] а пре Драгутинове смрти издата оснивачка хрисовуља са Драгутиновом потврдом, а да је приликом доласка на архиепископски престо или убрзо након тога, свакако у току 1317. године, Никодим издао потврду. То је могло да буде учињено у виду засебне исправе. У прилог тој претпоставци говорила би композиција Никодимовог акта, са свим нужним елементима које имају самосталне исправе, односно упадљива разлика у односу на кратке потврде црквених поглавара, које су настајале истовремено са владарским одлукама и записиване на истом комаду пергамента или хартије, испод владаревог потписа.[16] Уколико је Милутинов оригинал био обликован као свитак, Никодимова потврда, записана као засебна повеља, могла је да буде спојена с основним актом пришивањем, како сматра Трифуновић, или је пак у краљевој канцеларији могла да буде начињена званична копија у коју би били унети текстови све три исправе и оверени печатима, или преписани у књигу која се до данас сачувала.

[14] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 455–475, 531–543. Иако је Дечанска хрисовуља I широка 390 мм, исписани текст широк је у просеку 270 мм. Улијарска повеља широка је 297 мм са изразито малим маргинама.

[15] За хронологију завршетка обнове манастира видети прилог Б. Тодића у овом зборнику. О манастиру Бањској видети: М. Шупут, *Манастир Бањска*, Београд 2004; *Манастир Бањска и доба краља Милутина*, Зборник са научног скупа одржаног од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, Ниш – Косовска Митровица 2007.

[16] О архијерејским потврдама владарских аката видети: Д. Синдик, *Повеље српских патријараха Саве, Спиридона и Никодима*, Хиландарски зборник 9 (1997) 99–100.

Поред те две, остаје отворена могућност да је поводом доношења архиепископове потврде на црквеном сабору наново сачињен препис основне повеље с Драгутиновом потврдом, на дугачком комаду пергамента или у виду књиге, иза којих је непосредно записана Никодимова исправа. У прилог њеном издавању, као несамосталног документа (у материјалном смислу), у склопу преписа основне хрисовуље говорила би, на веома непосредан начин, једна формулација из текста, која одликује управо црквене потврде дописане испод владаревог потписа. Наиме, у потврдама црквених поглавара о владаревом акту се говори као о „овом хрисовуљу", при чему је на недвосмислен начин истакнута физичка повезаност два акта. Такав је случај у потврди архиепископа Саве III за Милутинову повељу пиргу Хрусија, око 1313–1315 (видѣхь ꙁаписанаа и оутврьждена кралєвьствомь єго, єлика соуть вь снємь хрисовоулѣ[...] иже хощеть раꙁорити и мало ч'то ѿт писаныихь господиномь нашимь кралємь вь снємь хрисоволѣ);[17] у потврди патријарха Данила III за повељу госпође Јевгеније са синовима Стефаном и Вуком манастиру Св. Пантелејмона, 1395 (вса єлика приложише, сь всакыми правинами, ꙗже сѹть писана вь хрїсовѹли семь[...]ѿт выше вьписанныхь вь хрисовѹли семь),[18] и најзад, тако је у Никодимовој потврди Милутинове повеље за Бањску (прьвѣє оубо молимь кралєв'ствоующаго в'сею срьб'скою ꙁемлєю. и єже ѡ нємь владичьствоующеє и господьствоующеє. ꙗко вь семь хрисовоулѣ всѣмь писанымь ничим'же врѣжденомь бытн).[19]

Међутим, без обзира на то да ли је Никодимова потврда издата првобитно као засебан документ или у склопу преписа основне повеље, вреди запитати се зашто је уопште чекано устоличење новог архиепископа да би се добио архијерејски благослов за обнову манастира Бањске. Другим речима, зашто обнова манастира и његовог властелинства, завршена за живота краља Драгутина и архиепископа Саве III, није добила потврду овог последњег. Драгутиново помињање у основном тексту и његова кратка потврда указују да је текст исправе састављен пре марта 1316. Како се онда може објаснити изостајање Савине потврде, тим пре што имамо сачувану, раније поменуту његову потврду повеље краља Милутина за пирг Хрусију. Изгледа да Сава III последњих месеци живота није био у стању да активно обавља пастирску дужност. О томе посредно говори податак да је Милутин још за његовог живота, вероватно почетком 1316, позвао Данила из Свете Горе и послао га архиепископу у Пећ.[20] Вероватно је Сава пред крај живота пао у постељу, а у

[17] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 448.

[18] Арх. Леонид (Ј. Шафарик), *Стара српска писма из рускої манастира Св. Пантелеимона у Светој Гори*, Гласник СУД 24 (1868) 276.

[19] *Повеља краља Милутина 1*, 193–194; *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 474.

[20] Архиепископ Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских*, изд. Ђ. Даничић, Загреб 1866, 361. Уп. С. Станојевић, *Српски архиепископи од Саве II до Данила II (1263–1326)*, Глас СКА 153 (1933) 69–71; М. Јанковић, *Данило, бањски и хумски епископ*, Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скуп поводом 650

неизвесности његовог скорог краја Милутин је одредио свога штићеника за будућег архиепископа. Негде у то време, по свој прилици крајем 1315. или почетком 1316, завршени су градитељски радови у Бањској и формирано властелинство, састављени су текстови Милутинове повеље и Драгутинове потврде, али услед онемоћалости архиепископа није могао да буде сазван архијерејски сабор на којем би било потврђено Милутиново богоугодно дело и о томе издата архиепископова исправа. Смрт Саве III крајем јула 1316. изнела је на видело оштру супротстављеност у погледу кандидата за највише црквено звање и тек после три покушаја и готово годину дана упражњености архиепископске столице, изабран је за архиепископа Никодим, 12. маја 1317.[21] После устоличења, можда чак и истом приликом, архиепископ Никодим, заједно са црквеним сабором Српске земље, издао је потврду Милутинове повеље за манастир Бањску и тиме заокружио правно утемељење обнове овога манастира. Не треба посебно подсећати на чињеницу да се чин освећења владарских задужбина и маузолеја и објаве оснивачких повеља обављао, по правилу, на државном или архијерејском сабору, при чему присуство и благослов поглавара цркве и архијереја нису нужно морали да буду преточени у посебну исправу-потврду.[22]

Остављајући као могућу, на овом месту кратко анализирану, тврдњу да су првобитно Милутин и Драгутин издали оснивачку повељу и да ју је Никодим потврдио 1317, било самосталном исправом или оном непосредно укљученом у препис владарске даровнице, и у складу с тим да је сачувани примерак Светостефанске хрисовуље препис, ја бих предложио још једну верзију реконструкције настанка повеље. Након завршетка обнове манастира, а за Драгутинова живота, у краљевској канцеларији написан је концепт хрисовуље, али она није добила завршну, свечану форму, јер се услед онемоћалости архиепископа Саве III није могао сазвати црквени сабор на којем би била донета архиепископова потврда. Године 1317, са устоличењем новог поглавара Српске цркве, створили су се услови за окончање поступка правног утемељења обнове Бањске и њено освећење. Тек тада, по први пут, издата је оснивачка хрисовуља у целини, са сва три елемента, Милутиновом повељом и потврдама Драгутина и Никодима.

година од смрти. Децембар 1987, Научни скупови САНУ LVIII, Одељење историјских наука 17, Београд 1991, 85.

[21] Данило, *Животи*, 152–153. Уп. С. Станојевић, *нав. дело*, 73; Д. Живојиновић, *нав. дело*, 105–106.

[22] Б. Недељковић, *О саборима и законодавној делатности у Србији у време владавине цара Стефана Душана*, Законик цара Стефана Душана, Струшки и Атонски рукопис, Београд 1975, 45–47; *Лексикон српскої средњеї века*, прир. С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд 1999, s. v. *Збор* (С. Ћирковић, М. Благојевић). Састав архијерејског сабора из Никодимове потврде пренет је дословно у фалсификовану повељу краља Милутина о улијарском селишту (*Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 542). У „општој" хрисовуљи краља Милутина манастиру Хиландару, 1303–1304, побројан је састав архијерејског сабора, с архиепископом Јевстатијем II на челу (исто, 374–375; уп. С. Ћирковић, *Српске Notitiae Episcopatuum*, Споменица епископу шумадијском Сави, Нови Сад 2001, 199–208).

није било посебне Никодимове исправе. Она је непосредно унета у основни акт. Из тог разлога, разумљиво, једна рука писала је читав документ. При томе треба имати у виду да је, не тако давно, Анатолиј Аркадјевич Турилов писмо Светостефанске хрисовуље атрибуирао дијаку Георгију-Радославу, писару блиском Милутиновом двору, који је, по краљевом налогу, преписао знаменито Четворојеванђеље 1315/1316, сада у манастиру Хиландару.[23] Тај податак чини веома извесном претпоставку да је и Светостефанска хрисовуља, у облику у којем је сачувана, написана по налогу краља Милутина, без обзира на то да ли је сматрамо оригиналом или званичним преписом.

Ако се ипак сложимо са проф. Трифуновићем да је Светостефанска хрисовуља издата првобитно у виду свитка, поставља се питање да ли је та верзија била истоветна са овом која је сачувана. Садржај Милутинове повеље и Драгутинове потврде говоре недвосмислено у прилог уверењу да није било измена у тексту до тренутка када је Никодим издао своју потврду. Очигледна је разлика у односу на Дечанску хрисовуљу II, код које је јасно наглашен проток времена између издавања прве и друге хрисовуље и нове краљеве интервенције. Ако није било измена у правном и имовинском статусу манастира, онда се може говорити само о могућности постојања краће и проширене верзије, опет по угледу на садржинске допуне у другој Дечанској хрисовуљи. За разлику од Дечанске хрисовуље I, у којој су само набројана села и катуни с међама, у Дечанској хрисовуљи II наведени су поименце манастирски подложници. По тој аналогији може да се претпостави да је првобитна, основна верзија Светостефанске хрисовуље, у свитку, обухватала само податке као у првој Дечанској, док је проширена верзија обухватала пописе Влаха, али не и житеља земљорадничких насеобина. На исти начин пописани су поседи у Светоарханђеловској хрисовуљи, такође сачуваној као књига – осим назива села и катуна и њихових међа, пописани су Власи и поданици са специјалним занимањима.[24] Круг недоумица затвара се питањем зашто нема пописа земљорадника у Светостефанској и Светоарханђеловској хрисовуљи, ако је због обима текста и практичности само у књизи могао да буде саопштен интегрални текст хрисовуље.

Тиме се враћамо на полазиште ове расправе и питање да ли је владарској оснивачкој повељи за манастир у облику књиге морала да претходи верзија у свитку с печатом, без обзира на то да ли је иста или скромнија по

[23] А. А. Турилов, *Книжное письмо в сербских грамотах XIV–XV вв.: Проблемы писцов, подлинности и датировки актов* (из предварительных наблюдений), Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона. Материалы Международной научной конференции, Москва, 14–16 мая 2008 г., Москва 2008, 198–199; исти, *Заметки о сербских грамотах XIV–XV вв., написанных книжным письмом: Проблемы писцов, подлинности и датировки актов* (*из предварительных наблюдений*), Стари српски архив 9 (2010) 199–201. Ђ. Трифуновић одбацује могућност поистовећивања писара Светостефанске хрисовуље с дијаком Георгијем-Радославом (*Повеља краља Милутина*, 2, 143).

[24] Најновије издање: С. Мишић, Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003.

обиму од верзије у књизи. По моме суду није, тим пре што свитак заправо није у толикој мери непрактичан за свакодневну употребу да је било неопходно садржину преписивати у књигу. Треба се само подсетити литургијских свитака, са текстовима из служабника (литургије, чинови из требника), коришћених готово свакодневно, од којих су неки, данас у манастиру Хиландару, дугачки четири, пет, па и преко осам метара.[25]

У вези с тим осврнуо бих се и на загонетне јамице, које су први испитивачи повеље уочили са унутрашње стране дашчаних корица и претпоставили да су у њима били утиснути печати, као оверитељски симболи. Нажалост, повез из времена открића хрисовуље није сачуван, па данас ову претпоставку не можемо проверити. Проф. Трифуновић изразио је оштру сумњу у такву намену удубљења, сматрајући да би метални печати просечне дебљине, какве срећемо на српским владарским повељама, онемогућили правилно налегање корица на књижни блок. Он је претпоставио да су биле у питању већ обрађене тање даске за другу намену, са којих се одвојила подстава и открила неравнине, претпостављам природна удубљења.[26] Међутим, ипак мислим да не можемо да занемаримо сложно уверење најмање четири пара очију (Јозефа Коржењовског, који је повељу открио и начинио препис на паусу, Ватрослава Јагића, који је у Бечу имао оригинал припређујући издање, Михаила Валтровића и Милана Кујунџића, који су, као изасланици Српске академије, видели оригинал у Пешти)[27] да су удубљења била намењена печатима. Осим тога, за просечну дебљину печата узима се двострани, висећи, начињен спајањем две плочице. Међутим, можда је за ову прилику, према особеностима подлоге, утиснут једнострани печат, какви су често воштани печати, а какав би могао бити и метални, утиснут у удубљење у дашчици.

Истакао бих, на крају, као суштину претходног излагања, два основна запажања: оригинал Милутинове повеље није нужно морао да буде обликован у виду свитка, а примерак који се сачувао могао би бити сам оригинал, уобличен тек пошто је новоустоличени архиепископ благословио краљево богоугодно дело.

* * *

Одушевљење српске научне јавности због проналаска и објављивања Светостефанске хрисовуље засенило је чињеницу да је отприлике у исто време пронађена хрисовуља цара Душана којом прилаже манастиру Св. Стефана

[25] Д. Богдановић, *Каталоī ћирилских рукоīиса манасīира Хиландара*, Београд 1978, бр. 3/I, 3/II, 16/IV; П. Миодраг, *Молиīвени заīиси на хиландарским лиīурīијским свиīцима*, Хиландарски зборник 11 (2004) 167–174.

[26] *Повеља краља Милуīина* 2, 137–138.

[27] *Повеља краља Милуīина* 2, 8–9, 55, 137, 148. Из Новаковићевог писма Љ. Ковачевићу, 3. јануара 1890: „Ја га [тј. оригинал хрисовуље] нисам видео такође, али места печата у повезу највише ме утврђују да је оно оригинал. О томе ми је говорио Коржењовски“ (АС, ЉК, 705/65).

за благослов и помен својој мајци краљици Теодори, чије се гробно место налази у манастиру, бивша пронијарска села Кичиће и Улотино, а за „свећу" гробу мајчином дарује седам пчелињака у Дубочици. Повељу је набавио Стојан Новаковић, објавио 1891.[28] и потом поклонио Народној библиотеци на чување, где је и изгорела у немачком бомбардовању 6. априла 1941. О времену, месту и околностима њеног проналаска на располагању су била противречна обавештења, али се сада, посредством података и докумената које је обзнанио проф. Трифуновић на то питање може усмерити више светлости. Он је успео да реконструише, с много занимљивих појединости, понекад и драматична збивања која су пратила откривање, преписивање, преношење у Хабзбуршку монархију (Пешту и Беч) и послове око издавања Светостефанске хрисовуље.[29]

У науци је остала углавном незапажена једна белешка Станоја Станојевића о томе како је повеља цара Душана доспела у Београд. Станојевић је оставио запис о томе на свом примерку *Споменика* СКА број 9 (данас у Библиотеци Историјског института у Београду), у којем је Новаковићево издање Душанове повеље, а запис је публиковао у целини још 1957. Ђорђе Сп. Радојичић.[30] Преносим га овде у целини: „Истина о овој Хризовуљи. И. Руварац и К. Јиречек причали су ми, да је ова хризовуља овако нађена: Св. Стеванска хризовуља била је у Београду ради издавања; Љ. Ковачевић опази да је на листу, којим су биле корице изнутра залепљене нешто писано; скине пажљиво тај лист, и – то је била Душанова хризовуља. Мађарској Академији пошаљу св. Стев. Хриз. натраг; наравно нико није опазио, да је шта скидано; Душанову Хризовуљу пак пошаље Ков. Новаковићу и он је овде изда, измисливши беговску породицу. Беч, јули 1893. Ст. Станојевић."[31] Ова беговска породица нашла се заправо у средишту приче којом је Новаковић у предговору издања покушао да прикрије порекло повеље. Навео је да је те године, дакле 1891, јер је тај прилог довршио последњег дана фебруара те године, „благодарећи љубави једног пријатеља", дошао у посед повеље, која се чувала код једне турске беговске породице у Цариграду.[32]

[28] Ст. Новаковић, *Хрисовуља цара Стефана Душана гробу мајке му краљице Теодоре,* Споменик СКА 9 (1891) 3–7.

[29] *Повеља краља Милутина* 2, 129–137, и писма и документи објављени на стр. 148–157. Штета је што аутор није у целости искористио епистоларни материјал о овом питању из Архива САНУ, а поготову писма из фондова Стојана Новаковића и Љубомира Ковачевића у Архиву Србије.

[30] Ђ. Сп. Радојичић, *Старе српске повеље и рукописне књиге за време Другог светског рата*, Beogradski međunarodni slavistički sastanak (15–21. IX 1955), Beograd 1957, 538–539 (= *Творци и дела старе српске књижевности*, Титоград 1963, 402); уп. Ђ. Бубало, *Писана реч у српском средњем веку*, Београд 2009, 59.

[31] Изгледа да је на непосредном Станојевићевом саопштењу М. Ласкарис заснивао тврдњу да је Душанова „повеља пронађена у корицама Светостефанске Бањске хрисовуље" (*Византиске принцезе у средњевековној Србији*, Београд 1926, 93).

[32] С. Новаковић, *нав. дело*, 3.

Према обавештењима Руварца и Јиречека, које Станојевић преноси, а у које ми, начелно, немамо разлога да сумњамо, испада да је Светостефанска хрисовуља била у Београду и да је тада откривена и кришом узета Душанова повеља. Међутим, то је у потпуној супротности са свим познатим подацима о кретању Светостефанске хрисовуље од Стамбола до Пеште и Беча и назад, које је саопштио Ђ. Трифуновић. Словенски сарадник мађарске комисије која је тражила старине у Топ Капу сарају у Стамболу, Пољак Јозеф Коржењовски, открио је Светостефанску хрисовуљу у септембру 1889. и о томе обавестио српског посланика Стојана Новаковића. Он је успео да се договори с мађарским научницима који су били на челу тог подухвата, Арминoм Вамберијем и Вилмошом Фракноием, да Коржењовски начини верну копију на паусу и да се та копија касније уступи Српској академији ради издања. Мађари су ипак успели да добију привремено сам оригинал, понели су га у Пешту, а Српској академији, као што је договорено, послали су копију Коржењовског, на основу које је Љубомир Ковачевић и приредио издање. Додуше, када су Академијини изасланици, Михаило Валтровић и Милан Кујунџић боравили у Пешти, почетком децембра 1889, у вези с тим питањем, од Вамберија су чак добили обећање „да ће, чим се извесне препреке уклоне, послати у Београд сам ориђинал хрисовуље да га можемо прегледати и поредити при штампању снимка". Но, према брижљиво реконструисаном следу збивања у Трифуновићевом прилогу, недвосмислено проистиче да Вамбери своје обећање, и поред искрене жеље, није могао да испуни.

На срећу, проф. Трифуновић је објавио у својој студији једно писмо Стојана Новаковића Илариону Руварцу, из Цариграда 7. октобра 1889, у коме му, пре но што му потанко испричповеда о открићу Светостефанске хрисовуље, јавља о томе да је набавио Душанову повељу Бањској: „Од једног Турчина из Приштине добавио сам прилично тугаљивим начином, који ће ме смести за неко време у публикацији, једну нову Душанову хрисовуљу". Затим му саопштава најважније појединости из садржине, а потом још једном истиче: „Ја још не знам кад ћу моћи публиковати, због неких околности на које сам дао реч, за то и од Вас тражим реч на то исто и да о свему до 'разрешенија' ником ништа не говорите... Оригинал је, како рекох, у мојим рукама".[33] Дакле, Станојевић није располагао истинитим информацијама јер је Новаковић набавио повељу још у јесен 1889. у Цариграду, па зато отпада као нетачна његова вест да је Светостефанска хрисовуља била у Београду. Изгледа, у ствари, да је и Новаковићевом обавештењу Руварцу и причи коју преноси Станојевић, коју годину касније, заједничко настојање да се заметне траг стварном начину на који је повеља набављена. Новаковићева верзија проширила се и у Академији. У писму послатом из Земуна 19. марта 1890, управо у време када се у Београду појавило Ковачевићево издање Светостефанске хрисовуље, Сава Давидовац, на молбу Милана Милићевића, преноси Илариону Руварцу вест

[33] *Повеља краља Милутина* 2, 150–151.

„да је Стојан Новаковић од једног Мује оригиналну листину цара Душана купио".[34] Милићевић није слутио да је Руварац за то вероватно први сазнао. Новаковићеву тајновитост око Душанове хрисовуље духовито му пребацује Руварац у писму писаном на Цвети (26. марта) 1890: „Писало ми је из Београда да и тамо наш Љуба Ковачевић приређује за штампу неки Светостефански хрисовуљ[35] но не знам и не смем да разаберем: да ли је то овај Јагићев ком сте ви кумовали или онај други ваш тајнепуни хрисовуљ?"[36] Новаковић му је одговорио: „Она 'тајнепуна' у оригиналу је у мене у фиоци."[37]

Ипак, Новаковићево инсистирање на дискрецији, одлагање издања због дате речи, неодређено приповедање чак и у поверљивом писму Руварцу, наводе ме на помисао да ни према њему није био, бар у почетку, до краја искрен. Мислим да су приче о Турчину из Приштине и беговској породици измишљотина, којом је настојао да заштити идентитет свог загонетног доброчинитеља. С друге стране, држим да податак, који Станојевић преноси, да је повеља била залепљена као подставни лист на унутрашњу страну корице Милутинове повеље указује на могућност да је била убачена у Светостефански хрисовуљ, као основни манастирски документ, и тако се чувала, мада не мислим да је служила као форзац. На повезаност Душанове и Милутинове повеље указивала би и временска подударност проналаска обе повеље и чињеница да је Новаковић, одмах након проналаска Душанове самоуверено тврдио да је и она издата манастиру Бањској,[38] иако се у самој повељи изреком говори о манастиру Светог Степана. Мислим да је у погледу идентификације манастира Светог Степана с Бањском могао да буде тако сигуран једино уколико је знао где је нађена.

[34] Архив САНУ, Историјска збирка, бр. 5429.

[35] Руварац мисли на писмо Љубе Стојановића од 24. марта, мада се из њега јасно види да је реч о издању исте повеље: „Готов је и Ковачевићев хрисовуљ, па и нема више од 9 овихː [тј. формата Академијиног Споменика] гломазних страна иако је 'Земаљска влада' начинила од њега читаву књигу и то не баш тако танку..." (Архив САНУ, Историјска збирка, бр. 5998). Заправо, ово Стојановићево писмо је било одговор на Руварчево, послато 22. марта, у коме су изражене исте недоумице: „Па и тај други Љуба, Ковачевић Љуба шта је опет с његовим хрисовуљом? Он ми је не баш тако давно јавио да преписује за штампу хрисовуљ, и ја мишљах да он спрема за штампу овај Светостефански хрисовуљ, који ето издаде у Бечу Земаљска влада за Босну и Херцеговину те сад морам да мислим да Љуба преписује и спрема ваљда други који хрисовуљ а опет краља Милутина и опет за цркву Св. Стефана у маленој Бањској крај Косова, која друга нема више од 9 страна." (Архив САНУ, Историјска збирка, бр. 6433)

[36] Архив САНУ, Историјска збирка, бр. 8707/103.

[37] *Повеља краља Милутина* 2, 156.

[38] У горепоменутом писму Руварцу од 7. октобра (*Повеља краља Милутина* 2, 151). Сачуван је и одговор Руварчев, од 24. октобра 1889, из ког издвајам само неколико цртица: „Фала вам, велика вам фала на саопштењу од 7. о. м.[...] но не фала или мала вам фала што ми не откристе бар и имена епископа што се уз архиепископа Никодима у оној хрисовуљи помињу [...] Па кад то знате што се не смиловасте и што ми не пославте имена она [...], већ ми јављате да се мати Душанова звала Теодора и да је била сахрањена у Бањској." (Архив САНУ, Историјска збирка, бр. 8707/100).

Пошто Новаковић није имао приступ Светостефанској хрисовуљи, слутим да заслуга за откривање Душанове повеље припада Јозефу Коржењовском. Он је пронашао Светостефанску хрисовуљу, он је с њоме радио готово две недеље, копирајући је, он се, напокон, сам појавио код Новаковића 18. септембра 1889. са препорукама из Београда и обавестио га о великом открићу у султанској ризници. У време док је правио копију могао је да уочи Душанову повељу, убачену у корице рукописа, да је скине и кришом изнесе из ризнице и, на крају, преда или прода Новаковићу.[39] Отуда, уосталом, тако наметљива брига Новаковића за свог пољског пријатеља, која, чини се, превазилази обзире захвалности због копирања повеље, за шта је Коржењовски доцније и добио новчану накнаду од Српске академије. Новаковић се поверава Руварцу да га је частио колико је могао, да га је водао по најлепшим местима, куповао му свежу рибу и шампањац.[40] Из истог разлога, морао је да се обавеже на потпуну дискрецију, морао је да пусти да протекне неко време, да мађарска комисија напусти Стамбол, док научној јавности не обзнани свој добитак да не би, због истог дестинатара у обе повеље, Душанова на било који начин била доведена у везу са Коржењовским и Светостефанском хрисовуљом. Ако је касније Новаковић и поверио коме своју тајну, мада у његовој преписци нема о томе наговештаја, из онога што су Руварац и Јиречек приповедали младом Станојевићу, рекло би се да је завет ћутања трајао.

Đorđe Bubalo

A FEW OBSERVATIONS ABOUT KING MILUTIN'S CHARTER TO THE BANJSKA MONASTERY

Summary

Ever since its discovery, the fact that King Milutin's charter to the Banjska Monastery (also known as the St. Stephen Chrysobull) has been preserved in the form of a manuscript book, has given rise to the question whether the discovered document was the original or a copy. Eventually, the opinion that the extant document is in fact a copy gained dominance. This view is also shared by Professor Đorđe Trifunović, the editor of the latest phototypic edition of the St. Stephen Chrysobull and the author of the accompanying study. He is of the opinion that the original has been made as a scroll with the king's seal attached to its end by a string, and that a document of this size and shape must have been

[39] Б. Тодић, *Једно теже питање наше историографије: где је сахрањена краљица Теодора*, Саопштења 46 (2014) 51–72, изражава наглашену скепсу према тој могућности и релативизује идентификацију Светог Степана с Бањском.

[40] *Повеља краља Милутина* 2, 152.

inconvenient for everyday use, reading and the confirmation of rights granted therein. Hence, Trifunović thinks that a transcription in book form must have been made and that it is this copy that has survived.

There are no comparable cases which could serve to confirm or repudiate such a view. The only case which could be analyzed in regard to this relation is that of the three chrysobulls for the Dečani Monastery (the first has been preserved in scroll form, and the second and third in book form), which were issued in the span of 15 years regarding the founding of the Dečani Monastery and the formation of its estates. However, the Dečani chrysobulls preserved as manuscript books are not merely copies of the scroll version, but rather significantly expanded its content. Similarly, the St. Stephen Chrysobull, in its extant shape, was not created all at once. The main text of Milutin's chrysobull and King Dragutin's confirmation were written prior to the latter's death (1316), while Archbishop Nicodemus' confirmation could not have been written before his enthronement in 1317. It is noteworthy that Nicodemus' predecessor, Archbishop Sava III, did not confirm the charter, probably due to illness and frailty in his last days, which prevented him from convening a Council of the Serbian Church. In addition, following the demise of Sava III, the archbishop's seat remained vacant for another nine months. The manner in which Nicodemus discusses Milutin's charter suggests that the archbishop's confirmation had been attached immediately after Dragutin's confirmation, i. e. that it had not been issued as a separate document. There are two possibilities regarding the circumstances of its writing down:

1. The kings Milutin and Dragutin originally issued a founding charter, which Nicodemus confirmed in 1317 by a document directly included into the copy of the rulers' charter. Hence, the extant copy of the St. Stephen Chrysobull would be a transcription of the original.

2. After the restoration of the Banjska Monastery, in Dragutin's lifetime, a draft of the chrysobull was written in the king's chancery, but it acquired its final, official form only after the enthronement of the new leader of the Serbian Church Nicodemus, when the requirements for the finalization of the process of legal underpinning of the Banjska Monastery restoration and consecration had been met. Then, and only then, the founding chrysobull was issued in its entirety for the first time with all three of its elements: Milutin's charter and Dragutin's and Nicodemus' confirmations. At that time, it was approved by their seals, which have left only imprints in the old binds of the chrysobull, as noted by 19th century researchers.

Since the extant diplomatic material does not yield enough evidence to confirm that the founding charters rulers issued to monasteries first had to be inscribed as scrolls bearing seals, there is no reason to assume that the original of Milutin's founding charter to Banjska Monastery had necessarily been made as a scroll. In other words, the extant document could have well been the original, which acquired its final form only after the newly established Archbishop Nicodemus had given his blessing to the King's pious act.

* * *

The letter which Stojan Novaković, emissary of the Kingdom of Serbia in Istanbul, sent to his friend Ilarion Ruvarac in early October 1889, when the St. Stephen Chrysobull

was discovered in the Sultan's treasury, reveals that then Stojan Novaković came into the possession of Emperor Dušan's charter to the Banjska Monastery. It is very likely that the charter was discovered between the covers of the St. Stephen Chrysobull by a Slavic associate of the Hungarian mission which was looking for antiques at the Topkapi Palace in Istanbul – by the Pole Józef Korzeniowski, who had also discovered the St. Stephen Chrysobull. He probably secretly took Emperor Dušan's charter and gave (or sold) it to Novaković, who – in order to cover their tracks and protect his benefactor – invented or embellished the story of having found the charter with a Turkish Beylik family.

СВОД СРПСКИХ СВЕТИХ У ДОБА КРАЉА МИЛУТИНА: ДИНАСТИЧКИ КУЛТОВИ*

СМИЉА МАРЈАНОВИЋ-ДУШАНИЋ

„И уколико се множаху чудеса, све се више у вери православља сви утврђиваху“
(Теодосије, 115; превод, 186)

Апстракт. – У модерној науци опште је прихваћено уверење да је у српској држави крајем 13. и током почетних деценија 14. века дошло до многоструких промена у сфери идеологије власти. Делом, ове се промене огледају и у области култа светих. У средишту нашег истраживања налази се тема предачког прослављања и његовог књижевног уобличења унутар хагиографског наратива. Настојаћемо да покажемо да је прослава светитељског чуда, стављена у средиште династичке светости, добила нову функцију у епоси краља Милутина. Припремљена Теодосијевим опусом, промоција чудесног уткана је у концепт свода српских светих, заокружен у делу Данила II и његових настављача.

Кључне речи: хагиографија, чуда, Теодосије, краљ Милутин

Истраживање које Даница Поповић и ја представљамо под заједничким насловом „Свод српских светих у доба краља Милутина“ проистекло је из независно спроведених испитивања сложеног феномена светости и механизама конституисања светачких култова у средњовековној Србији. Ова истраживања, тематски веома разграната, у једном часу су се сусрела. Тачка укрштања и њен заједнички именитељ је феномен чудесног, као суштински и незаобилазни вид испољавања светости. Резултати које ћемо овом приликом саопштити – о српским владарским култовима и о култовима архијереја и анахорета – почивају, с једне стране, на потреби да се објасне форме светости које су одређивале карактер хагиографског наратива у немањићкој Србији. С друге стране, те манифестације светости биће претресене, подробније но до сада, у контексту епохе краља Милутина, када је уобличена идеја „српског пантеона“ – не само као хагиографска форма већ и својеврсни „политички“

* Рад садржи део резултата остварених на пројекту бр. 177003 („Средњовековно наслеђе Балкана – институције и култура“), које подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

концепт.[1] Одлукама сабора у Дежеву отпочели су процеси промена унутар српског друштва. Те промене су условљене успешним освајањима која су у подлози новог положаја државе и владара у међународној хијерархији. Такође, династичка превирања у грађанском рату реактуализовала су питања легитимизације власти. Ове околности представљају познати реалполитички оквир у коме се показало неопходно преиспитивање односа према традицији као конкретној политичкој и династичкој прошлости, али и као избору начина обликовања сећања. Стожерна идеја идеологије власти у Милутиново доба настајала је постепено. Посматрајући само њен завршни облик видљив у делу архиепископа Данила, не можемо до краја да сагледамо све елементе који су је одредили. Стога је за целовито разумевање проблема неопходно вратити се припремној фази, хагиографски уобличеној у Теодосијевом делу.

Истраживање хагиографских оквира промовисања култова светих из династије Немањића поставља низ питања, разматраних у науци с променљивим успехом. Верујемо да приступ који може да допринесе правилнијем разумевању неких нерешених проблема у овој области почива на примени теоријских сазнања о природи хагиографског жанра.[2] Пре свега, због тога што су писци српских житија припадали образованој елити, васпитаној на уобличеној хагиографској традицији, која је до њих дошла у пречишћеном облику, посредством најбољих својих дела. Да су Сава, Стефан, Доментијан, Теодосије или Данило добро познавали правила жанра не може бити никакве сумње. Управо из тог разлога у свим тим делима пратимо истоветан начин употребе препознатљивих књижевних конвенција.[3] Реч је о сложеним поступцима *преузимања* и *мимезе*, укорењеним у средњовековном схватању

[1] Највећи део српског хагиографског материјала настао је у позновизантијско доба и развијао се под утицајем токова развоја овог књижевног жанра у Византији. За оновремени компаративни материјал в. A.-M. Talbot, *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, in: The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, volume I: Periods and Places, ed. S. Efthymiadis, Farnham, Surrey, 2011, 173–180 (са изворима и библиографијом), 175–195 (са изворима и библиографијом). О зборницима чуда у доба Палеолога, S. Efthymiadis, *Late Byzantine Collection of Miracles and Their Implications*, in: The Heroes of Orthodox Church, ed. E. Kountoura-Galake, Athens 2004, 239–250 (repr. in: S. Efthymiadis, Hagiography in Byzantium, XVI). Уп. и M. Kaplan, *Les normes de la sainteté à Byzance (VIe–XIe siècle)*, Mentalités 4 (1990) 15–34 (repr. in: M. Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté*, 53–73).

[2] Из богате продукције савремене хагиологије издвајамо два рада која сумирају резултате истраживања хагиографског жанра: уп. M.Van Uytfanghe, *L'hagiographie: un »genre« chrétien ou antique tardif?*, Analecta Bollandiana 111 (1993), 135–188, посебно 148–149; G. Philippart, *L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes?*, *L'Hagiographie, textes réunis par E. Gaucher et J. Dufournet*, Revue des sciences humaines 251 (1998), 11–39.

[3] Прегледан приказ развоја жанра с детаљном библиографијом даје M. Hinterberger, *Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations*, in: The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, vol. II (ed. S. Ephtymiadis), 25–60; M. van Uytfanghe, *L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat rouvert*, Cassiodorus 2 (1996), 143–196.

житија као текста насталог према утврђеним начелима, у служби прослављања светости. Ти поступци почивају на пракси понављања образаца проверених у дугој хагиографској традицији, који су доживљени као формиран и целовит систем. Било да је реч о усвајању топоса или готових формула које се односе на разлоге и начине састављања текста, угледањем на узоре постизала се уверљивост и књижевна снага састава.[4] При покушају да се јасније дефинише природа хагиографског жанра поставља се питање крајњег циља, који је руководио како писање тако и наручивање дела,[5] а потом анализа оних одлика текста које подразумевају испитивање његове форме и конкретног садржаја.[6]

Један од могућих путева за боље разумевање целовитости идеолошких промена у српском краљевству током последње деценије 13. века пружа анализа прославних састава насталих у служби владајуће династије. Прецизније речено, истраживање хагиографског жанра као својеврсног огледала краљевог односа према традицији полази од неколико теоријских начела. Прво се односи на анализу одлучујућих подстицаја настанку житија, односно, полази од питања наручиоца.[7] Неспорно је да је Доментијаново житије Св. Саве наручио краљ Урош I. Досадашња књижевно-историјска проучавања Теодосијевог дела дала су пак веома различите погледе на време настанка његовог опуса, самим тим, оставила су отвореним питање наручиоца његовог *Житија светог Саве*, најчувеније метафразе српске средњовековне књижевности.[8] Важно је зато да се

[4] Истраживања употребе топоса у хагиографској књижевности, као и идеје угледања, односно „сличности" дала су, свако за себе, темељне резултате. Уп. T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin – New York, 2005; A. Cutler, *The Idea of Likeness in Byzantium*, in: Wonderful Things: Byzantium through its Art, eds. A. Eastmond and L. James, Ashgate 2013, 261–281, као и класично дело E. Auerbah, *Mimesis. Prikazivanje stvarnosti u zapadnoevropskoj književnosti*, Beograd 1978. За истраживање мимезе у византијској књижевности користан је зборник *History as literature in Byzantium*. Papers from the Fortyeth Spring Symposium of Byzantine Studies (Birmingham, april 2007), ed. R. Macrides, Ashgate 2010 (посебно радови M. Hinterberger, *Envy and Nemesis in the „Vita Basilii" and Leo the Diacon: literary mimesis or something more?*, 187–203; A. Simpson, *From the Workshop of Niketas Choniates: The Authority of Tradition and Literary Nemesis*, 259–268).

[5] За питање публике в. K. Heene, *Merovingian and Carolingingian Hagiography. Continuity of Change in Public and Aims?*, Analecta Bollandiana 107 (1989), 415–428; S. Efthymiadis, *The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries*, in: C. Høgel (ed.), Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography, Oslo 1996, 59–80.

[6] G. Philippart, *Hagiographies*, vol. I, Brepols–Turnhout, 1994, 12–13.

[7] О разлозима састављања светачких житија, а посебно, каталога чудеса, A.-M. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Paleologan Period*, in: The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine Empire, ed. S. Ćurčić, D. Mouriki, Princeton 1999, 15–15–16; Ead. Hagiography in Late Byzantium (1204–1453), *op. cit*, 173–180 (са изворима и библиографијом); M. Kaplan, *Les normes de la sainteté à Byzance, op. cit.*, 15–34.

[8] Покушаји одређивања времена настанка Теодосијевог опуса одавно су предмет историјских проучавања. За историју истраживања уп. Ђ. Сп. Радојичић, *О старом српском књижевнику Теодосију*, Историјски часопис 4 (1952/3), 29–32; С. Станојевић, *Када*

осврнемо на контекст у којем се јављају жанровски сродни састави. Начелно, метафразе тог типа су настајале из политичких разлога, било да је текст наручен из манастира у којем се налазио гроб и место култа светитеља којем је ново житије посвећено, било да је реч о захтеву руковођеном државним интересима, оличеним у владајућем краљу. Нова верзија житија светог по правилу је писана на захтев најважнијих и политички најутицајнијих манастирских заједница, у српском случају Студенице и Хиландара, блиско повезаних са врховном влашћу. Одлика нових састава, а свакако основна њихова разлика у односу на први део хагиографског пара, односи се на нагласак стављен на чуда светог. У случају теже одредивог карактера краљевог интереса који је условљавао токове и пропагандну машинерију ратова око престола, новонастала житија постају додатна средства државно-династичке легитимизације. Имајући у виду конкретан политички и идеолошки контекст у којем настаје Теодосијево *Житије светог Саве*, које функционише као носилац новог обрасца светости, морамо се осврнути на теоријске претпоставке писања о чудесном.

Ако се хагиографија посматра као вид конструисања историјске меморије светитеља, у ширем смислу њоме се плански и свесно успоставља сећање на сопствену хришћанску, односно, свету прошлост.[9] Тако успостављено сећање пружа морални модел, даје ослонац усавршавању у врлини. На другој равни оно функционише у сфери чудесног као менталној претпоставци поистовећивања са амблематском фигуром јунака – посредника између земаљског и небеског света. Херој наратива игра, у исто време, неопходну централну улогу у друштву за које текст настаје; природно, овакав поглед на житије подразумева прихватање сасвим профилисаног концепта светости, према којем светитељ делује према друштву као носилац одређених врлина, па је самим тим и житије средство ширења јасне пропагандне поруке.[10] Као што се хагиографијом, без обзира је ли реч о житију пустињака или пак светитеља који делује унутар колектива, у основи поставља статус хероја у односу на заједницу, функција тог наратива је да делује у служби социјалног и менталног контекста времена у којем текст настаје, односно, на обликовању „јавног мњења" у сопственој средини и у времену настанка наратива.[11] Зато је с правом указано на постојање различитих

је Теодосије писао Живот св. Саве, Јужнословенски филолог 7 (1928/9), 201–204; Д. Костић, *Када је Теодосије писао Живот св. Саве*, Гласник југословенског професорског друштва 14 (1933), 218–228; М. Динић, *Доментијан и Теодосије*, ПКЈИФ 25 (1959), 5–12; Д. Богдановић, Теодосије, предговор књизи Теодосије, Житије светог Саве, СКЗ, Београд 1990, VII–XL; Б. Миљковић, *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008, 142; И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца*, ПКЈИФ 76 (2010), 1–16.

[9] C. Cubitt, *Narrative and Memory in the Cult of Early Anglo-Saxon Saints*, in: The Uses of the Past in the Early Middle Ages, ed. M. Innes and Y. Hen, Cambridge 2000, 29–66.

[10] G. Philippart, Hagiographies, *op.cit.*, 13–14. Уп. M.-F. Auzépy, *L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes*, Byzantinoslavica 53 (1992), 57–67, 61 и даље.

[11] N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine. Persuasion et réaction (VIII^e–X^e siècle)*, Athènes 1994, 152.

временских планова унутар једног житијног текста.[12] По правилу, основни циљ хагиографа није животопис (жизн) јунака, схваћен као приповест о животу и подвизима његовим (*res gestae*); зато он своје дело не мора да уподоби правилима биографске форме и линеарних временских конвенција.[13] Тако схваћен хагиографски наратив има задатак да предочи „историју светости а не историју света", те његова „историчност" остаје, неминовно, апстрактна.[14]

Циљ хагиографије јасно је најављен прологом, који представља јунака као ванвремени модел.[15] Подсетимо се како се у прологу свога дела, угледајући се на словенски препис Кирила Скитопољског, Теодосије позива на „житија изванредних људи" која су писали „стари".[16] Из примера славне прошлости он изводи моралну поуку: светитељи о којима пише су „живи стубови што стоје високо"; они читаоцу омогућавају самоспознају и исправљање живота.[17] Како је сврха житија прослава светости јунака, односно промовисање култа светих описивањем аскетских подвига и чудотворних моћи, функција текста тог типа пре свега је култна.[18] Она је то и зато што писање није схватано само као сведочанство о побожности (*devotio*), већ је

[12] B. Flusin, *Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps*, in: The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present, ed. J. Patrich, Leuven 2001, 119–126, 120 и даље.

[13] P. Cox-Miller, *Strategies of representation in Collective Biography. Constructing the Subject as Holy*, in: Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity, ed. by T. Hägg and Ph. Rousseau, Berkeley 2000, 209–254.

[14] О томе види Д. Богдановић, *Ликови светитеља*, Београд 1991, 5–8.

[15] N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine*, 154.

[16] Уп. С. П. Розановъ, *Источники, время составленія и личность составителя ѳеодосіевской редакціи Житія Саввы сербскаго*, С. Петербургъ 1911, 11. Ваља на овом месту указати да се читав хагиографски жанр рађа усвајањем праксе подражавања и емулације ранијих текстова. О том процесу сведочи темељно проучена жанровска нестабилност раних текстова, односно, раних модела. Уп. C. Rapp, *For Next to God, You are my Salvation: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity*, in: The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Studies in honor of Peter Braun, ed. by J. Howard-Johnston and P. A. Hayward, Oxford 1999, 63–65.

[17] [Теодосије], *Живот светога Саве*, трудом Ђ. Даничића, Београд 1860, 2; превод: Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Просвета–СКЗ, Београд 1988, 101. О топосу „недостојности" аутора код Кирила Скитопољског в. D. Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004, 15 и даље.

[18] О односу хагиографије према биографском жанру и секуларизацији житија почев од средњевизантијског доба и појаве „нових светитеља" в. A. Markopulos, *From narrative historiography to historical biography. New trends in byzantine historical writing in the 10th–11th centuries*, BZ 102 (2009), 697–715; Id., Byzantine history writing at the end of the first millennium, ed. P. Magdalino, *Byzantium in the year 1000*, Leiden–Boston 2003, 183–197. Уп. D. Krueger, *Early Byzantine Historiofraphy and Hagiography as Different Modes of Christian Practise*, in: Writing "True Stories". Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Middle East, Brepols, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle East vol. 9, ed. A. Papaconstantonou 2010, 13–20.

оно по себи било својеврсна служба Богу, ауторова потрага за благословом. Састављањем житија у славу светитеља и сам аутор прима честицу преносиве светости, па тиме чин писања добија јасни култни смисао и место у систему побожне праксе.[19] Стога је сасвим природно што је у средишту ауторове пажње светитељско чудо.[20] Оно је *thauma,* извор онога што зачуђује и задивљује; парадоксално по својој природи, јавља се изненада и носи натприродна својства. По правилу ослоњено је на библијске предлошке и описано према утврђеном репертоару који понавља познати образац.[21] Опис чуда има јасну сврху унутар наратива: чудо делује као пример – „стуб", али и очевидан знак светачке моћи и божанске милости. Описом чуда уједињују се вотивне функције чина писања и схватање хагиографског наратива као акта побожности. Истовремено, ако је фиксирање присуства чудесног суштински задатак текста, питање наручиоца (које укључује и однос аутор – наручилац) постаје посебно занимљиво, самим тим што указује на вишеструке функције светости у оквирима заједнице.[22] За нашу тему је посебно важно да се утврди подстицај за настанак новог текста када се он јавља као *versio secunda*, што је случај с наруџбином Теодосијевог текста.[23] Настојаћемо да покажемо да је и у том случају важило исто правило које одликује настанак метафраза, а према којем је одлучујући подстицај за чин писања била редакција каталога чуда.[24]

---

[19] Као потврда учешћа светих у самом чину писања може се узети пример Теодосијевог узора, Кирила Скитопољског. Он у текст житија укључује тему сопственог сна у којем му помажу јунаци наратива да састави хагиографију. Представивши настанак текста као својеврсно светитељево чудо, Кирило ставља своје дело у контекст Ефтимијевог култа и наглашава сопствену везу са свечевим чудесним моћима. Нагласак на чудесном код Кирила је вероватно већи него и у једном другом делу рановизантијске хагиографије. О томе в. детаљно код D. Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East,* 73 и даље.

[20] P. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, Paris 2007, 288–293. На овом месту скрећемо пажњу на важан рад M. Kaplan, *Le miracle, est-il nécessaire au saint byzantin?*, in: Miracle et Karâma, éd. D. Aigle, Turnhout 2000, 167–196.

[21] Иако о вези житија, историје и феномена чудесног постоји богата литература, по суптилности приступа издваја се рад B. Flusin, *Miracle et l'histoire dans l'œuvre de Cyrille de Skythopolis*, Paris 1983; посебно за тему библијских предложака в. 155–158.

[22] За генезу појаве в. D. Krueger, *Writing and Holiness: The Practice of Authorship in the Early Christian East*, 4–6, 195–197.

[23] О односу власти према наручивању новог житија, односно, питању политичке поруке метафраза в. N.-C. Koutrakou, *La propagande impériale byzantine*, 156. За српске примере в. S. Marjanović-Dušanić, *La réécriture hagiographique: usages et fonctions dans la Serbie médiévale*, in: Remanier, métaphraser. Fonctions et techniques de la réécriture dans le monde byzantin, ed. S. Marjanović-Dušanić et B. Flusin, Belgrade 2011, 163–180.

[24] M. Heinzelmann, *Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles*, in: P. Riché (ed.), Hagiographies, culture et sociétés, IVe–XIIe siècles, Paris 1981, 235–259. За примере у латинској хагиографији средњовековног Запада в. M. Goullet, *Ecriture et réécriture hagiographique: Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIIIe–XIIIe s.),* Hagiologia 4, Brepols, Turnhout 2005, 39 (са напо-

Настало најчешће као ретроспективна форма, житије по својој природи не захтева од аутора да саопштава историјску истину већ подразумева виши или нижи степен стилизације.[25] Самим тим, хагиографски наратив је суштински селективан, фокусиран на изабрана својства јунака и ослоњен на принцип препознавања освештаних принципа духовне биографије.[26] На известан начин, два до сада покренута питања – питање степена до којег житије одражава историјске реалности свога доба и питање разлога за наручивање прославног састава – воде нас ка разматрању Теодосијевог опуса, зато што је његово дело, у првом реду *Житије светог Саве*, отворило низ непознаница и различитих тумачења у науци. Прво питање које се поставља када је реч о делу монаха Теодосија су разлози за његов настанак.

Низ околности утицао је на одлуку да се поред Доментијановог, састави ново житије Светог Саве. Да бисмо разумели због чега је до тога дошло, морамо да се осврнемо на светогорску праксу везану за наручивање претходних српских прославних састава. Један од најбољих сачуваних примера те праксе везан је за описе које читамо у Доментијана и Теодосија, а који се односе на тренутак када је наручено прво житије домаћег светитеља. Оба Савина хагиографа оставила су наиме сведочанство о томе како је дошло до наручивања Савиног житија Св. Симеона. Из њиховог описа врло прецизно сазнајемо мотиве наручилаца. Важно је уочити да су наручиоци дела сведоци чудотворења, а да нови састав настаје с намером да се чудо посведочи и у писаном облику. Тај први посведочени пример у којем је описано наручивање житија и околности које су до тога довеле, је знаменити опис хиландарског мироточења Светог Симеона. Реч је о чуду које се збило о осмој годишњици Симеоновог упокојења, а угледни сведоци чуда били су највиши званичници Свете Горе: прот, игумани и братија.

Истраживачи феномена хиландарског мироточења по правилу настоје да реше питање утврђивања веродостојности тог догађаја.[27] Остављајући по

менама). За разлоге настанка колекције каталога чуда у византијском свету в. V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, in: C. Jolivet-Levy, M. Kaplan, J-P Sodini (éds.), Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments, Paris 1993, 95–116.

[25] Разуђену литературу о овом питању на добар начин сажима P. Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity. A Study in Late Antique Spiritual Literature,* Ashgate 2012, посебно у поглављу Hagiography – A Truth-telling Genre?, 25–74.

[26] M. Van Uytfanghe, *La formation du langage hagiographique en Occident latin*, Cassiodorus 5 (1999), 143–169, 144. За историју истраживања, посебно за приступ хагиографским текстовима са позиција књижевне критике и поетике, корисно је погледати изврсну књигу M. Goullet, *op.cit.*; о апстрактној историчности као битном обележју хагиографије говори и Д. Богдановић, *Ликови светитеља*, 5–8.

[27] Тако Д. Костић, *Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, Светосавски зборник 1 (Расправе), Београд 1936, 148–167, 201 оспорава веродостојност хиландарског чудотворења, а разлике у саставима који описују те догађаје објашњава опречним интересима („разлозима") двају средина – „светогорско-калуђерске" и „рашко-државотворне". Овим се мишљењем, широко прихваћеним у потоњој литератури, уводи по нашем суду непри-

страни методолошку оправданост увођења критеријума историјске утемељености хагиографског исказа, испитивање документарне вредности житијног текста тешко да може дати ваљане резултате у решавању овде постављеног питања. Нас пре свега занима интерпретативни оквир у којем се крећу искази хагиографа.[28] С нашег становишта није дакле кључно питање говоре ли Доментијан и Теодосије истину када веле да се чудо мироточења десило већ у Хиландару, већ је кључно питање на који начин они описују улогу свог јунака, а потом и даље последице читавог догађаја. Из тога произлази да би за угао посматрања који нас овде интересује правилно постављено питање требало да пружи одговор о томе шта је основни циљ описа хиландарских збивања.

Разумно је претпоставити да се до времена када Доментијан пише, на Светој Гори искристалисала традиција везана за хиландарски гроб и његова харизматска својства, те да наши писци преносе једно опште познато место из манастирских легенди. У таквом контексту посматран, њихов исказ није релевантан за сведочење о самој историјској реалности догађаја из 1207. године. Ближи стварним догађањима, Савин исказ се у тачки описа хиландарског мироточења у потпуности разликује од описа које читамо у наведеним, познијим хагиографијама. Самим тим је логично поклонити његовом исказу веће поверење, као што је логично претпоставити да се, на основама популарне приче о студеничком чуду, постепено раширило веровање, уобличено у хиландарску легенду, о мироточивости првог, хиландарског гроба Симеоновог. Тако уобличена верзија збивања стигла је до двојице Савиних хагиографа. Погледајмо зато садржај њихових сведочења, не користећи га као извор за питање је ли било мироточења или није, већ из угла из којег можемо сагледати за нас важније питање, шта је *causa scribendi* – основни подстицај настанку житија.

За разлику од старијих извора, Доментијан и Теодосије описују Симеоново прво објављивање у Хиландару, осам година након сахране, праћено мироточењем из гроба и из насликаног лика. Према овим писцима, мироточење се десило у присуству прота и Светогораца, да би потом уследила њихова одлука да се установи празник светога, као и *commendatio* прославних састава.[29] Разумевање основног циља житијног исказа проистиче како из самих редова два

родна подвојеност „разлога“, која води погрешним закључцима. Другачијим аргументима веродостојност исказа о хиландарском мироточењу оспорава Д. Војводић, Хиландарски зборник 11, 44. Читав догађај са методолошки различитих позиција осветљава Д. Поповић, О настанку култа светог Симеона, у: *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2006, 48–54.

[28] Поступак који подразумева трагање за историјском утемељеношћу исказа о хиландарском мироточењу из више разлога наилази на интерпретативне тешкоће. Уп. Д. Војводић, нав. дело, 44, нап. 98; И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца*, 9 и нап. 39.

[29] Доментијан, *Житије светог Саве*, приредили Љ. Јухас-Георгијевска и Т. Јовановић, Београд 2001, 132–139; Теодосије, 71–73; превод, 153–155. О феномену објављивања светачких реликвија, на основу хагиографских извора, M. Kaplan, *L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques*

текста, тако и из познавања општијих начела хагиографског штива. Мишљења смо да су сведочења житија о хиландарском мироточењу, описана према освештаним правилима књижевног жанра, пре свега сведочанство о првом *заједничком чуду* двојице светитеља. Да је пре свега о томе реч показује чињеница да се, да подсетимо, мироточење одиграло као јављање светог на годишњицу упокојења, али је то јављање уследило посредством Савине молитве и његове светачке, прозорљиве најаве чуда.[30] Стога је природан избор места чудесног дешавања први гроб светог, као што је и читав исказ превасходно уклопљен у традиционални контекст повода за наручивање житија. Према сведочењу Доментијановом, непосредна последица хиландарског чуда којем су присуствовали угледни сведоци била је благослов Сави да напише прве прославне саставе посвећене новом светитељу: „каноне, стихире и чудотворења његова“.[31] Нимало случајно, скуп свих елемената који традиционално чине житије овде се описује као наруџбина описа „чудотворења“, што је додатни аргумент мишљењу да је приповест о чуду у средишту прослављања.[32]

Погледајмо начин на који Теодосије описује чудо на хиландарском гробу. Најпре, наш писац смешта читав догађај у контекст Савиних *miracula in vita*.[33] Није неочекивано што приповест почиње милостињама, које имају за циљ да уведу читаоца у основну намену ауторову – да прати уздизање у светости јунака („брз и згодан пут који к Богу води“).[34] Управо тај Савин пут ка Богу („степенице“)[35] основа је његовој „смелој“ молитви: „пошто га је Бог слушао јер га љубљаше, смело без бојазни говораше...“.[36] Освојивши, захваљујући својим посебним својствима, право на директно обраћање Свевишњем, Сава се моли да уследи јавно објављивање Симеонове светости: „Пошаљи пресветога Духа и обнови кости што... у туђини леже... да искипе миро благоухано“.[37] За нашу тезу посебну важност има Теодосијев поступак грађења споне између Симеонове и Савине светости. Савином молитвом није постигнут само један циљ – инсистирање на патриотском карактеру Симеонових чудотворачких

(Ve–XIIe siècle), Travaux et Mémoires 14 (Mélanges Gilbert Dagron), Paris 2002, 319–332 (repr. in: M. Kaplan, *Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine*, 127–145).

[30] Теодосије, 87; превод, 166 („благородни... видевши са великом радошћу оно што се догађа посредништвом светога...“).

[31] Доментијан, 138–139. Уп. нешто штурији исказ Теодосијев који помиње *commendatio* „писменог житија“ писаног „за спомен... преподобнога“: Теодосије, 73; превод, 155.

[32] Однос међузависности *vita* и *miracula* описан је у хагиографској пракси, када је реч о чудима за живота, изразом „ефикасност чуда“. О томе в. A. Vauchez, *L'efficacité de la sainteté*, Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français 56 (1966), 13–23, овде 13; P. Sigal, *op. cit.*, 17 ff.

[33] О томе види опширније у раду Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве Српског*, у: Под окриљем светости, 97–118 (са детаљним навођењем старије литературе).

[34] Теодосије, 67; превод, 150.

[35] Исто, 65; превод, 149.

[36] Исто, 68, превод, 152.

[37] Исто, 69; превод, 152.

својстава, већ је циљ тог прослављања да и сам Сава добије „поузданију смелост" која проистиче из услишене молитве. Због тога не чуди да одмах потом Теодосије вели „чудесна је смелост и вера његова", славећи „пророштва дар" свог јунака, дар који задивљује и ужасава.[38] После прве молитве, с поуздањем које му је пружио пророчки дар, Сава сазива сведоке – прота, игумане светогорских манастира, славне старце – да се моле крај гроба, а он одлази на пирг да се за чудо мироточења моли „на своме језику".[39] Суштина Савине молитве састоји се у томе да сведоци, видевши чудо мироточења, посредством тог чуда виде божанску милост „на нама". Плурал овде означава свештену двојицу и можемо га сматрати показатељем процеса настанка здруженог култа. С тог становишта важно је читаву епизоду посматрати као двоструки *commendatio*: на једној „временској" равни, она сведочи о поступку наручивања прве хагиографије Светог Симеона, а на другој, прославља светитељско садејство у чуду између двојице првих светитеља из куће Немањића, постајући на тај начин предуслов стварања новог, заједничког култа.

На још једном важном месту у *Житију светог Саве* Теодосије пише о разлозима настанка свог текста. На самом почетку састава он вели да му је намера да искаже „добродетељи живота (житија) свеблаженог Саве, који је сада поново засијао у нашем роду". Реч је о знаменитом почетку хагиографије, за које је Розановљева студија показала да је делом преузето из житија Св. Саве од Кирила Скитопољског.[40] Анализом богате традиције преписа дела Кирила Скитопољског посведочена је разлика између грчког оригинала и потоњих словенских прерада, разлика која се очитује и у наведеним почетним редовима.[41] Остављајући тренутно по страни рукописну традицију Теодосијевог дела, чини се ипак неопходно скренути пажњу да се наведено место из житија Саве српског јавља искључиво у словенским преписима Кириловог дела, односно да га нема у грчком оригиналу.[42] Отварање питања међусобног односа словенских преписа житија Св. Саве од Кирила Скитопољског, као и међузависност тих преписа и Теодосијевог житија превазилази наше компетенције, али се не сме занемарити приликом коначног доношења суда о времену настанка српског житија. У историји истраживања Теодосијевог дела доста је труда уложено

[38] Исто.

[39] Исто, 70; превод, 153.

[40] С. П. Розанов, *нав. дело*, 1–49.

[41] Исто, 10–14.

[42] До данас референтно издање Кириловог текста остаје ed. E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1979. Корисни преводи са коментарима: A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, 3.1.2.3, Paris 1962–1963; R. M. Price, *Lives of the Monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, with introd. and notes by J. Binns, Kalamazoo, 1991. В. такође B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*; B. Flusin, *L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine*, dans: J. O. Rosenquist, éd. Leimôn. Studies Presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday, Uppsala 1996, 25–47; J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine*, 314–631, Oxford 1994; J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, DOP 32, Washington D. C. 1995.

како би се установиле историјске реалности скривене иза ових пишчевих речи, па се, следствено, трагање за њима уплело у сложено и нерешено питање хронологије Теодосијевог опуса. Очекивање да се у житију нађу (или изостану) помени или алузије на актуелна политичка збивања узимано је као додатни аргумент за одређивање временског оквира житија Св. Саве.[43]

Мишљења смо да је неопходан опрез приликом вредновања Теодосија као историјског извора у ужем смислу, у сваком случају извесна неповерљивост према дословном тумачењу његовог исказа.[44] У средишту нашег интересовања није међутим питање да ли је Теодосије, пошто му је наручено састављање новог житија Св. Саве, одлучио да преузме из дела Кирила Скитопољског почетак састава у којем се помиње да је свети „сада поново засијао у нашем роду" или су пак његове речи алузија на реалан историјски догађај који је наводно стајао у позадини збивања. Јер, у оба случаја, наведене речи су и написане зато што су, чини се, свесно подсећале читаоце/слушаоце на основни разлог за настанак новог прославног састава. Акценат који наш писац ставља на савременицима позната чуда светога не може зато да буде случајност. Напротив, чини се да Теодосије жели да остави траг о Савиним чудесима описујући их на начин близак његовој сопственој перцепцији функције светости јунака која кореспондира са очекивањима публике.

Ако би на тренутак прихватили опрезно изнету претпоставку да Теодосије у свом житију има превасходан циљ да пренесе став светогорског и хиландарског духовништва према Лионској унији, те да је његов текст непосредан одраз тих историјских дешавања, наведено место с почетка његовог *Житија светог Саве* могло би бити узето као сведочанство да је тада Сава „поново засијао", овога пута као „заступник изворних вредности ортодоксије које су у то време биле реално угрожене".[45] Значило би то да је ново житије настало пре свега с разлогом да подсети и опомене савременике на светосавско православље. То би онда подразумевало смештање мотива за наручивање новог житија у једну другу сферу – сферу одбране ортодоксије, какву није у довољној мери заступало Доментијаново дело, односно, његова „васељенска и општехришћанска реторика". На исти начин, разликама које постоје између Теодосијевих и Доментијанових описа историјских догађаја Савиног доба, а које се односе на Теодосијев наглашени став одбране православља (опис крунисања Првовенчаног, чудо са ледом итд.), могли бисмо објаснити да је нови спис настао да би нагласио континуитет и традицију ортодоксије у Срба.

Одбрана ортодоксије као мотив настанка новог житија је додатно оправдање могла да добије у неком тренутку у којем је таква оријентација српске

[43] Од новијих радова в. Б. Миљковић, *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008, 142 и нап. 475; И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца*, 8 и даље.

[44] Веома корисна и изнијансирана размишљања о овом питању могу се наћи у раду С. Ћирковића, *Проблеми биографије светог Саве*, Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање, Београд 1979, 7–12.

[45] И. Шпадијер, *нав. дело*, 14.

државе и цркве била угрожена или била на некој врсти искушења. У таквом претпостављеном случају, ново житије је настало на подстицај светогорске струје противника уније цркава, а хронологију Теодосијевог опуса ваља померити у епоху владавине краља Драгутина и довести у везу са бурним догађајима изазваним превирањима око уније. Такође, и то није неважна поента овако постављеног проблема, наручивање Теодосијевог *Житија светог Саве* потекло је из светогорске средине и артикулисало је њене партикуларне интересе. Међутим, такво решење оставља тешкоћу са објашњењем разлога наручивања других Теодосијевих списа; његов би опус у претпостављеном случају морао бити сагледан потпуно независно од правила која су важила за сва друга дела српске хагиографске баштине, чије се наручивање видљиво одигравало уз сагласност државног врха и као део осмишљено креиране традиције. Стога је неопходно проверити могу ли се из текста житија извести ваљани аргументи за смештање важних идеолошких поенти састава у време пре доласка краља Милутина на чело државе.

Једна од тешкоћа предложене аргументације видљива је већ на први поглед. Ако прихватимо као релевантне аргументе *ex silentio*, иначе методски сумњиве, који оправдавају рано датовање његовог опуса (шта нема у Теодосијевом житију, а могли бисмо очекивати), онда би исти такви аргументи морали бити узети у обзир и код оспоравања овог датовања. Другим речима, ако у тексту житија тражимо алузије на конкретне догађаје, па одсуство тих алузија узимамо као посредни аргумент за датовање списа, онда бисмо се, применом истих критеријума, морали запитати зашто је ћутање нашег извора о реалијама ваљано када доказујемо да нечег нема јер се није у тренутку састављања списа још ни догодило, а у исто време, нема ни помена онога што се у времену за које верујемо да је време у којем настаје Теодосијев састав, сасвим сигурно догодило. Требало би дакле, следећи ту логику, очекивати у самом спису потврду о неком Савином чуду или важном догађају који се несумњиво десио у претпостављеном тренутку наручивања житија. Таква потврда би нам указала да је предложени пут у истраживачком смислу довољно добар. Тачније, потврдила би изнету претпоставку да житије има задатак да нам пренесе, макар и у алузијама, неке од актуелних догађаја, који, следствено, могу да се узму као непосредан повод за наручивање прославног текста. Међутим, не видимо у Теодосијевом спису ни наговештај неког конкретног догађаја који поуздано везујемо за седамдесете године 13. века, а који би подстакао наручивање новог састава. Мишљења смо да тих помена нема управо због тога што Теодосијева намера и није била да нам говори о реалијама сопственог времена.[46]

---

[46] Изостанак помена појединих важних савремених догађаја у хагиографском наративу представља познату појаву, названу „сужавање историјског хоризонта". Карактеристичан пример оваквог поступка пружа житије Св. Артемија из друге половине 7. века, у којем се у потпуности прећуткују актуелна арабљанска освајања. О томе в. детаљније S. Efthymiadis, *A Day and Ten Months in the Life of a Lonely Bachelor: The Other Byzantium in Miracula S. Artemii 18 and 22*, DOP 58 (2004) 25–26 (са литературом).

Ипак, пажљиво поређење између Доментијановог и Теодосијевог текста недвосмислено указује на разлике у приказима низа осетљивих питања. Ове разлике упућују на „радикално Теодосијево настојање" да потисне сва она места на којима је Доментијан помињао Савине везе са Римом.[47] Тој „групи" разлика свакако припадају добро познати и више пута навођени делови текста посвећени описима римског порекла краљевске круне и обдаривања базилике Светог Петра и Павла, те Савиног добијања архиепископског достојанства и крунисања Првовенчаног у Жичи. Реалне историјске околности у којима су се поменути догађаји одвијали нису могле да буду заборављене у Светој Гори Теодосијевог доба. Такође, он сам нам сведочи о генеричкој вези његовог састава са Доментијановим житијем, у којем се експлицитно помиње римско порекло круне. Зато је сасвим јасно да Теодосије приповеда сопствену причу, која није непосредни израз историјских реалности. Он те реалности, видели смо, чак одбацује у великом степену. У склопу истог типа разлика између два житија Светог Саве, ваља поменути Теодосијев нагласак на Савино путовање у „Константинов град у којем је тада царевао Теодор Ласкар"[48] и следствено избегавање помена Никеје (коју, додуше, не помиње ни Доментијан), те исказ о довођењу мраморника и живописаца Жиче из Цариграда,[49] која имају за циљ да истакну не само происхођење саборне цркве у Жичи из Цариграда већ пре свега Цариград као средиште васељенске цркве. Разлике између два састава произашле су из Теодосијеве намере да на ширем плану у догматском смислу оспори римокатоличко учење као јеретичко.

Та, друга „група" разлика између два писца посредно сведочи о измењеним околностима времена у којем млађи писац пише, околностима које се најпре очитују на плану потребе да се одбрани апостолски и саборни карактер српске цркве. У том смислу разумемо бројна места код Теодосија у којима је истакнуто да је православну веру у Срба успоставио Свети Симеон, а учврстио Свети Сава.[50] Низ житијних епизода, почев од Савине молитве изговорене уочи točења мира у Студеници, епизода у којој је молитвено садејство двојице чудотвораца можда најпластичније истакнуто, стављено је у контекст утврђивања вере.[51] Чини се да за заједничким именитељем поме-

---

[47] С. Ћирковић, *нав. дело*, 11.

[48] Теодосије, 126; превод, 194.

[49] За често цитирано Теодосијево тврђење да је Сава довео мраморнике и живописце из Цариграда в. М. Шупут, *Мраморници у Жичи*, ЗЛУМС 20 (1984) 157–160. Такво схватање аргументовано је оспорено, на основу чињенице да Сава, приликом путовања у Никеју, уопште није свраћао у Цариград код Б. Тодић, *Иконографска истраживања жичких фресака*, Саопштења 22–23 (1990/1991) 25–26; за читаво питање в. Б. Миљковић, *Житија светог Саве*, 138, са детаљним прегледом старије литературе.

[50] Уп. на пример опис сабора (Теодосије, 151–152; превод, 213).

[51] „Да и ови који су са мном дошли са истока познају да смо и ми на западу верне твоје слуге и истинити служитељи Тројице, да се и у нас поје име твоје свето": Теодосије, 86; превод, 165.

нутих разлика ваља трагати у сфери Теодосијевог настојања да креира атмосферу заједништва српске круне и националне цркве, као и њихову изворну ослоњеност на православне традиције Цариградског царства и Васељенске патријаршије с једне, и националне традиције краљевства и православља оличеног у аутокефалној цркви с друге стране. Те традиције се у Теодосијевом делу, осмишљеним поступцима и експлицитним ауторовим тврдњама, изводе из светости Симеона и Саве. Иза таквог настојања нашег писца морала је стајати средина дубоко свесна спона политичког и религиозног, барем у оној мери у којој је у Теодосијевом *Житију светог Саве* успостављена чврста веза између „државног и црквеног разлога“. Вратимо ли се самом Теодосијевом тексту видимо јасно да нам он говори оно о чему жели да говори, оно што је њему битно да нам каже. Када пише о историјским догађајима, њему као да уопште није важно да што истинитије пренесе како се нешто збило. Он није писац историје, већ је њему у средишту пажње чудотворење јунака и последице које светост оснивача има на устројство државе и цркве, те је читав исказ прилагођен том циљу.

Погледамо ли Теодосијев опус као целину, са житијем и службом пустињаку Св. Петру Коришком, са службама, заједничким канонима и похвалама испеваним у славу здруженог култа двојице првих српских светитеља, намеће се слика осмишљеног прославног програма, који указује на шири контекст наручивања. За то је морала да постоји политички артикулисана потреба да се на нове основе постави однос према прошлости; по правилу, такви тренуци сабирања очитују се у више сфера. Ми их ни издалека не налазимо седамдесетих година 13. века, у време владавине краља Драгутина. Потврде о осмишљеним и доследно спроведеним подухватима заокруживања традиције могу се наћи тек у време државне експанзије под краљем Милутином. Да је постојала јака подршка ширењу Теодосијевих састава, најбоље се види из брзог настанка већег броја преписа Теодосијевог дела, о чему је на уверљив и акрибичан начин писала Ирена Шпадијер.[52] Њена истраживања могу се узети као солидан и утемељен аргумент за тезу да је житије одмах постало популарно. Могуће је да је та популарност била индукована планским наручивањем већег броја преписа, дакле свесним убрзавањем процеса дистрибуције списа.

Остаје још једна могућност објашњења наведеног места с почетка Теодосијевог текста. Она се састоји у претпоставци да су се у његовом избору да житије отпочне алузијом на недавне догађаје што су се збили „у нашем роду“ сусрела два мотива: уобичајено оснаживање исказа употребом миметичког поступка везаног за уводне редове словенског преписа прослављеног житија Св. Саве Освећеног – Савиног узора у монаштву, с потребом да се употпуни каталог чуда и новом хагиографијом утемељи већ постојећи здружени светитељски култ чудотвораца – заштитника отачаства, идеолошки неспорно

[52] Уп. И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности*, Београд 2014, 206–218.

важан за концепт власти краља Милутина и његов однос према предачком политичком наслеђу. Тако постављен идеолошки програм одговарао би краљевом инсистирању на сакралном утемељењу сопствене власти и из њега произашлом политичком легитимитету. Сматрамо да политичка потреба која је у основи овако схваћеног владарског програма одговара времену које претходи Милутиновој победи у грађанском рату против брата и његовом коначном учвршћивању на српском трону. Било би то дакле време краја осамдесетих година и последње деценије 13. века, када је, као резултат успешне офанзивне политике, краљ Милутин припремао идеолошку подлогу која му је потом омогућила да, у следећој фази своје политике, посегне за променама Дежевског споразума, променама брижљиво припреманим и коначно изведеним у више сфера, а формално-правно озваниченим у брачном уговору из 1299. године.

Да резимирамо. Тумачење наведених места из Теодосијевог списа као одјек реалних догађаја отвара широко поље претпоставки. Покушамо ли да се задржимо ван домена нагађања, оно што можемо да закључимо било би да та места из извора ваља тумачити пре свега на равни потребе наручилаца да се поново посведочи деловање чуда светога. О спони нагласка на чудесном и настојања да се његово делатно присуство стави у службу општијих идеја одбране православља као основном подстицају настанку Теодосијевог дела најречитије сведочи сам писац познатим речима да: „И уколико се множаху чудеса, све се више у вери православља сви утврђиваху“.[53] Чак и да прихватимо поступак трагања за реалијама у житију као легитиман, опет би непосредан повод настанку нове верзије хагиографије била ревизија каталога чуда из првог, Доментијановог житија. То би, не улазећи у питање је ли било и додатних мотива, био сигуран основни мотив настанка новог састава. Да бисмо проверили ваљаност оваквог закључивања, погледајмо разлике између каталога чуда из Доментијановог житија и из новог, Теодосијевог текста.

После описа чуда мироточења на хиландарском гробу Светог Симеона, Теодосије уверава своје читаоце да чудеса и силе двојице светих „не биваху обични“: по правилу, Симеоново чудо мироточења дејствује посредством Савиних молитава. На примеру описа првог мироточења у Хиландару добро се прати важна одлика *miracula* свештене двојице, уочљива у оба житија: она припадају типологији „патриотских чуда“ чији је циљ спасење српског народа.[54] Необична чудеса ове врсте произлазе из Савине боли за отачаство, јер он „састрадаше и душом за отачаство и био је у скрби за народ свога племена“.[55] У исту групу несумњиво спадају Савина чуда у вези са преносом

[53] Теодосије, 115; превод, 186.

[54] Теодосије, 96; превод, 172. Теодосије експлиците каже „Сва ова чудеса врше се преко светих ради нашег спасења“ (превод, 168).

[55] Теодосије, 109; превод, 181. Уп. рад М. Благојевић, Свети Сава и „бол за отачаством“, *Казивања о Светој Гори*, Београд 1995, где је по први пут указано на овај израз у српској хагиографији, и где су понуђена релевантна тумачења „патриотског разлога“ као важног подстицаја Савином деловању.

моштију Св. Симеона у отачаство, са напрасном смрти Стрезовом, чудо са ледом и Савино чудо оживљавања Првовенчаног.

Оба Савина хагиографа на два места говоре о преносима моштију: први пут, Сава преноси Симеоново тело у отачаство, а други пут преноси братовљеве неповређене мошти из студеничког гроба у Жичу. По правилу, описи транслација представљају важно место у свакој хагиографији, па је упутно видети њихову улогу у житијима Св. Саве. Доментијан читав догађај преноса Симеонових моштију контекстуализује преко социјалне функције коју врши сама реликвија и ритуал транслације: улога националних светитеља састоји се по њему у томе „да спреме (Богу) савршен народ“.[56] Задатак похвале двојици која треба да „просвете отачаство различним чудесима“ је да истакне у први план однос националних светих према сопственом роду: они обезбеђују небеску помоћ за своје стадо, исповедајући славу Божју чедима свога отачаства.[57] Контекст у који Доментијан ставља однос пастве и молитвених заштитника је карактеристичан за општи тон његове хагиографије: слављен као мироточац, Симеон је то пре свега у својој функцији савршеног оца отачаства, као што је и заштита светих претходника пре свега усмерена да обезбеди „победу против свих непријатеља и ратних противника“. Савино родољубиво хришћанство експлицитно је објашњено у чувеном Доментијановом опису његове инвеституре у звање архиепископа: освештано божанским избором, стадо отачаства поверено му је јер нико други за сопствено стадо не може осећати до његов истинити пастир.[58]

Теодосијев приказ истих догађаја у појединостима се не разликује много од Доментијановог, али су, што је сасвим лако показати, акценти смишљено другачије распоређени. Наглашена драматика исказа јавља се код Теодосија као проверено књижевно средство за дочаравање читаоцима и слушаоцима оне атмосфере чудесног која треба да ужасне и задиви. Наш писац експлицитно о томе говори у уводном делу житија, када каже да је потребно да се житија пишу „ради користи што је људи имају од њих“, да би се на свете мужеве гледало „као на живе стубове што стоје високо“.[59] Тако Сава, припремајући пренос Симеоновог тела у отачаство, поново призива чудо мироточења („Са овом вером се и он уздаше да ће му Бог дати све што буде молио, и као што је у Светој Гори чудотворењем и изливањем мира учинио чудесним преподобнога оца његова, тако се и у српској земљи пред синовима и народом његовим смело надао да ће га Господ опет прославити и учинити чудесним“[60]). Оба хагиографа истичу да је повео са собом у Студеницу сведоке првог мироточења, како би били присутни и приликом новог јављања

[56] Доментијан, 144–145.
[57] Исто, 146–149.
[58] Доментијан, 196–197.
[59] Теодосије, 1–2; превод, 101.
[60] Исто, 81; превод, 161.

светога. Ова је фаза јасно препознатљива у хагиографској књижевности. Реч је о припремању каталога чуда, који по правилу садржи изјаве сведока; у оквиру истог процеса, прецизно се назначује место и контекст миракулозног дешавања. У складу са правилима жанра, транслација је зналачки приказана: уз пригодне псалме и песме, и благоухане мирисе, одабрани су се са сузама клањали моштима, целивали су их и дотицали, уздижући другог Јакова на својим рукама.[61] На празник светога, Сава је извршио припреме како би се испунило предстојеће чудо, молећи се за обнову моштију и изливање мира из другог, студеничког гроба. Теодосије на том месту наглашава посебна својства свог јунака, „посредника“ у чуду, која припадају универзално препознатљивим одликама светих људи, попут дара општења са мртвима и дара суза, описаних у сцени молитве на очевом гробу. Драматиком исказа он постиже сценски ефекат који делује на читаоца/слушаоца тако што га уводи у атмосферу чудесног, чији врхунац представља слика чудотворца који је „изгледао сав огњен“ излазећи из олтара.[62] Ваља на овом месту подсетити на још једну епизоду у Теодосијевом тексту у којој је Сава, после хиротоније у чин архиепископа представљен као да се „светлост небеска излила на њ, и учинила га свега као огњена и светлошћу обасјана“.[63] У источнохришћанском мистицизму познато је учење о божанском огњу као извору благодатне енергије, који човеку омогућује сједињење с божанским. Управо ту слику, која му је била добро позната из богословске литературе, користи Теодосије да подвуче циљане ефекте свог текста.

Не мислимо да је случајност што се у Теодосијевом житију молитве светих отаца Симеона и Саве први пут помињу заједно, у служби спасења отачаства, управо после описа садејства молитава и мироточења потврђених студеничким чудом.[64] Сасвим у складу с основном наменом дела, после тог чуда следи каталог који почиње чудом подизања раслабљеног. Поступак исцелитељске акције већ је утврђен. Састоји се од молитве над телом раслабљеног, помазивања врелим сузама, призивања милости полагањем руку, па чак и самим поменом имена светог.[65] Каталог је било потребно употпунити и илустрацијом деловања Савиних чуда на даљину. Теодосије их представља преко епизоде са усахњивањем мироточења „због наших грехова“ и молбом Стефановом да Сава молитвама обнови чудотворно својство студеничког гроба.[66] Каталогу је додата посланица коју Сава пише своме оцу у иностране, потврђујући на још један начин свој посебни дар општења са мртвима. Управо ово чудо „посредовања“ заокружило је слику коју је Теодосије желео да створи, слику двојице светитеља који чувају отачаство у молитвеном са-

[61] Исто, 84; превод, 163.
[62] Исто, 88; превод, 166.
[63] Исто, 129; превод, 196.
[64] Исто, 97; превод, 173.
[65] Исто, 114–115; превод, 186.
[66] Исто, 119; превод, 189.

дејству: „јер као по некој сагласности живи са мртвим договараху се".[67] Да наведене епизоде у основи служе да подстакну здружени светитељски култ светих Симеона и Саве који је у српској побожној пракси несумњиво присутан још од времена Уроша I, и да сведоче о његовој наглашеној функцији у склопу Милутиновог владарског програма, можда и о специфичнијем тренутку када добија на политичкој актуелности, указивао би и наставак Теодосијевог текста. Пошто је описао догађаје који су потврдили Симеонову харизму у Студеници, Теодосије преноси молбу Стефанову Сави да остане у отачаству речима: „Јер зато те је и послао Бог, као што ја мислим, да ти испуниш оно што није раније довршио отац наш".[68] У функцији житијног текста, ове речи ваља протумачити као средство наговештаја заједничког култа, које ускоро потврђује речима: „Благочашће вере ширило се свуда (по српској земљи) молитвама светих отаца наших Симеона и Саве".[69]

Градећи лик свога јунака тако што доследно спроводи основну идеју о чудесној природи Савиних дела, Теодосије посебну пажњу поклања њиховом родољубивом аспекту. Примери нису случајно изабрани, већ служе да потврде брижљиво успостављену спону између политичког и култног, дајући тиме додатну поенту наративу. Условно речено, „политичка" функционалност чудотворења успостављена је код Теодосија описима патриотских чуда, од којих ћемо овом приликом поменути само два: знаменито чудо с ледом и чудо оживљавања Првовенчаног. У првом случају, Сава упућује молитве Господу, Богородици и Светоме Симеону, против оних који би да „озлобе" његово отачаство.[70] Он тада задивљује не само саплеменике већ и противнике, а акценат је стављен на епизоду у којој се угарски краљ одриче јереси и вере латинске и прима православље.[71] Наведени догађај с краљем угарским веома је речит као илустрација Теодосијевог књижевног поступка. Да би поткрепио своју причу о конверзији Андријиној, наш писац преноси једну причу која треба да потврди веродостојност његовог исказа: „А говоре и о томе угарском краљу да је добро сачувао веру православља", па је „и после смрти удостојио да чини чудеса, да се, дакле, и до сада Угри њиме хвале и говоре: Имамо света и чудотворна краља који лежи у гробу!".[72] Реч је, познато је, о измишљеној епизоди, али испричаној са јасним циљем да сведочи о чуду. И као што када читамо приповест о чуду са ледом у њој не тражимо дословну историјску истину о догађају који је препричаван до Теодосијевих дана, већ је правилно разумемо као део каталога чуда, тако немамо никаквог разлога да неке друге догађаје, испричане са истим намерама, тумачимо као дословну илустрацију историјског догађаја. Епизоду с угарским краљем

[67] Исто, 139; превод, 203.
[68] Исто, 93; превод, 170.
[69] Исто, 97; превод, 173.
[70] Исто, 155; превод, 215.
[71] Исто, 158; превод, 217.
[72] Исто, 160; превод, 219.

због тога сматрамо класичним примером патриотског чуда, чија је функција да приповешћу о Савиним натприродним моћима и молитвеном садејству двојице српских светих потврди њихов савез у одбрани краљевства.

Епизода враћања из мртвих Стефана Првовенчаног има посебну улогу унутар Теодосијевог каталога. Поређење овог места са описом истог догађаја који читамо код Доментијана можда на најбољи начин илуструје одлике Теодосијевог разумевања чудесног које подразумева спону између светости и области политичког. Доментијанов приказ догађаја је знатно сведенији и укључује Божјег анђела као посредника у чуду („свемилосрдни Отац небески, послуша угодника свога, заповеди анђелу своме да врати душу у тело онога").[73] Сава ту постиже чудо молитвом, као Божји угодник, а његова улога је потом описана у обреду замонашења Првовенчаног: пошто га је нашао оживелог, Сава „сатвори на њему сву вољу Божју, целивајући свељубазна уста његова, и топлим сузама квасећи богољубиво лице његово, узашиљући из дубине срца свога душевно ридање к Вишњему, и светим рукама својим обуче га у велики анђелски образ".[74] Упоредимо ли ову Доментијанову слику са Теодосијевом, можемо доћи до занимљивих увида у различитост хагиографског поступка. Теодосије гради атмосферу чудесног служећи се препознатљивим хагиографским сликама *miracula*: после усрдне молитве и плача у којем моли за братовљев живот „да буде опет жив данашњи дан до ноћи која долази... у којој ћу моћи украсити га анђелским и иночким образом који је желео", Сава је братовљево лице омио „огњеним сузама", молећи се тајним речима. Положивши потом десну руку на срце краљево „написао" је по његовом нагом телу „слику крста".[75] Овде је реч о пракси потврђеној у класичној традицији житијне књижевности, у којој препознајемо два карактеристична геста: *manum imponere* и *signum crucis imponere*.[76] Теодосије зналачки варира мотив суза и мотив огња да би нагласио харизматска својства јунака, а сам доживљај смрти заоденуо атмосфером чудесног и тиме представио као наговештај милости Божје и будућег колективног спасења. Слика оживљавања самртника, упечатљива и потресна, одише атмосфером прославе харизматског светитеља.

Код Теодосија чудо има, међутим, непосредни двоструки циљ: обредом замонашења наставља се неопходна сукцесија принчева-монаха који претендују на династичку светост и тиме се испуњава један виши план. Такође, обезбеђује се легитимитет наслеђа преко упечатљиве представе обреда инвеституре наследника освештане Савином заповешћу: „и свети заповеди да овоме [Радославу] да краљевство",[77] чиме се промовише ауторитет првосвештеника

[73] Доментијан, 272–273.
[74] Исто, 272– 273.
[75] Теодосије, 160–165; превод, 219–222; уп. текстове са симпозијума *Light and Fire in the Sacred Space*, ed. A. Lidov, Moscow 2011.
[76] P. Sigal, *op. cit.*, 20.
[77] Теодосије, 164; превод, 222.

унутар владајуће породице. Посредним доказом у прилог нашем тумачењу Теодосијевог текста сматрамо управо разлику у Доментијановом и Теодосијевог приказу те епизоде. Према старијем писцу, Првовенчани одређује и благосиља Радослава за намесника, после чега следи Савин благослов и венчање на краљевство.[78] Теодосије, пак, ниједном речју не каже да је бивши краљ тај који именује свог наследника. Напротив, он вели како Стефан „ни краљевство не остави никоме од синова својих, рекавши: Краљевство није моје него Божје, и онога који се трудио за њега, светога владике и брата мојега. И као што га прво даде мени молитвама и благословом, и сада ће га такође дати коме га Бог научи".[79]

Наведеним речима Теодосије учвршћује идеју о сакралној монархији и чврстој вези између државе и цркве. Позивањем на свете претенденте, посебно на ауторитет Светог Саве, Теодосије актуелизује мисао да легитимитет наслеђа престола произлази из божанског избора, потврђеног одлучном улогом првосвештеника. Такав став могао би се разумети и као одраз успостављеног блиског савеза актуелног краља (Милутина) са црквом и одбране краљевог легитимитета, произашлог из божанског избора. По правилу, за позивањем на божански избор као на извор легитимитета посезало се у случајевима спорних династичких односа, односно несагласја реалних политичких моћи и старих права наслеђивања престола. Једна таква ситуација, у којој је измена наследног реда била потврђена позивањем на божанску одлуку и њен црквени благослов, десила се управо у Србији током последње деценије 13. века. Контекст читаве Теодосијеве приче о постављању Радослава за краља ваља посматрати у склопу његовог излагања о чудесном, а посебно у одељку којим завршава наведену приповест. Аутор хагиографије свестан је да нова чудеса Савина могу да изазову неверицу, колебање и двоумне мисли, те завршава повест о патриотским чудима јеванђеоским речима да „све је могуће ономе који верује".[80] Наведени пример представе чуда оживљавања Првовенчаног код двојице Савиних хагиографа, чуда које је имало јасну политичку позадину и последице, сажима разлике у функцији два наратива које смо настојали да анализирамо у овом тексту.

Два писца различито описују и други значајни обред транслације – пренос моштију Стефана Првовенчаног из првобитног, студеничког гроба, у Жичу.[81] Доментијан Савин долазак у Студеницу и проналазак целих моштију везује за приповест о Савином чуду враћања брата из мртвих, и смешта га у време пре првог путовања у Палестину. Према његовим речима, Сава се обратио Господу „с вером и смелошћу", позивајући се на примере Христовог васкрсавања мртвих. Краљ је враћен у живот заповешћу „свесилног и страшног

[78] Доментијан, 276–277.

[79] Теодосије, 161; превод, 220.

[80] Исто, 165; превод, 223.

[81] Д. Поповић, *Када је краљ Стефан Првовенчани уврштен у светитеље?*, ЗРВИ L/2 (2014), 573–584.

ока" Господњег и уз посредовање његовог „пресветлог анђела".[82] О преносу тела Доментијан вели да „опет после неког времена пренесе га... у Жичу... где и данас лежи телом, сав неповређен".[83] Поново, као што је случај и код описа прве транслације моштију Св. Симеона, Доментијанов закључак недвосмислено, упућује на друштвену функцију објављивања моштију: „Ово што се на овом богољубивом краљу догодило, видљиво би целом његовом отачаству".[84]

Теодосије, највероватније слабије обавештен о реалним појединостима тог догађаја, читаву епизоду датира после Савиног пута на Исток.[85] Према његовом житију, пошто се поклонио очевом мироточивом гробу, Сава је свршио службу с клиром на дан упокојења Стефановог. Пошто је отворио његов студенички гроб, пронашао је братовљеве мошти целе и неразрушене; наведеним описом у хагиографију се уводе препознатљива средства грађења новог светитељског лика, пошто по открићу нетљених моштију следи њихов пренос у Жичу, према правилима која је предвиђао свечани *adventus reliquiarum*.[86] Разлика између два хагиографа није само у томе што хронолошки различито смештају догађај или што Теодосије описује читаву епизоду с јачом емфазом карактеристичном за његов колоритан стил. Она је најпре одређена различитим политичким и идеолошким преокупацијама наручилаца.

Средином 13. века, у време када је краљ Урош наручио од Доментијана житија првих породичних светитеља, он је пред собом имао сложен задатак. Позивајући се на тековине тројице првих Немањића, ваљало је да утврди начело преносивости власти у крилу једне породице, која тек с Урошевом владавином постаје наследна династија, као и да ту власт освешта и обезбеди дуго трајање Савиној тековини сакралног устројства државе. Стога је најталентованијем писцу свог нараштаја поверио да сазда литерарну слику светог корена и изабраних изданака. И у буквалном и у преносном смислу, Савина мисија, како је види Доментијан, била је да обнови своме отачаству пут ка Јерусалиму.[87] За следећу генерацију српских краљева, којој припадају Урошеви синови, није више било од примарног значаја да хагиографијом Светог Саве поново овековечи ступање династије и народа – „новог Израиља" у свету историју. У том смислу каракте-

[82] Доментијан, 167–168; о истим догађајима подробно говори и Теодосије, 160–165; превод, 219–222.

[83] Доментијан, 274–275.

[84] Исто, 274–275.

[85] О хронологији транслације Стефанових моштију, М. Марковић, *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд 2009, 14–15.

[86] О дочеку реликвија као тријумфалном адвентусу у српској средини аргументовано је расправљала Д. Поповић, Српска владарска *translatio* као тријумфални *adventus*, у: *Под окриљем светости*, 233–252 (са исцрпном библиографијом).

[87] Доментијан, 344–345. За анализу овог места из Доментијана уп. С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства*, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, САНУ, Београд 2000,17–24.

ристично је да Доментијанову емфазу на симфоничној „тројици" не налазимо у Теодосијевом спису. Очекивана код Доментијана, похвала тројици исплетена је у погодном контексту, после описа чина крунисања на краљевство. У њој се уздижу Симеон, Стефан и Сава као три светила отачаства, која су Божју вољу сатворили на земљи и јавили се као небесни грађани.[88] Хагиографски доследно спроведена, идеја небеског покровитељства је потврђена чудима. Као њен суштински задатак испоставља се прослављање Савиног дела сакрализације краљевства, његовог настојања да просвети отачаство различитим чудесима.[89] То дело је на посебан начин крунисано излагањем краљевог светог тела у крунидбеној катедрали у којој су биле изложене драгоцене реликвије што су сведочиле о пређеном путу новог Израиља.[90]

У Теодосијевој генерацији проблем се постављао на другој равни. Светост династије била је прослављена и утврђена; за краља Милутина отварало се питање обезбеђивања легитимитета његовог наслеђа, посебно у контексту перспектива ширих савеза, који су померали границе до тада утврђених појмова отачаства. То је био разлог због којег је било потребно редефинисати појам отачаства на основама које је пружао здружен култ светих Симеона и Саве. Јер, афирмацијом култа двојице светаца несумњивог ауторитета актуелна власт је обезбедила светитељску ауру. Била је то идеолошка основа проналажењу новог места српског краљевства, ослоњеног на сопствене свете корене, у хијерархији насталој после 1299. године.[91] Каснији идеолози Милутиновог доба оставили су трага о тим променама; на симболичној равни њих овековечује сцена божанске инвеституре на краљевство са грачаничког портрета краља Милутина.[92] Из концепта сакралног краљевства произашао је „пантеон српских светих". Није тешко показати да је реч о промишљеном и комплексном програму, потеклом из сфера високе политике, програму у којем је монашка елита ангажована на задатку припреме великог броја прославних састава – житија, служби, похвала и канона – који заједно творе хагиографски корпус који обухвата све српске свете.[93] Придруживање анахоретских житија локалних светитеља-пустињака већ у раној фази култне синтезе имало је јасно дефинисану функцију.

Функција тада насталих житија била је двострука. С једне стране, промишљени Теодосијев избор да житију принца-монаха палестинског модела

[88] Доментијан, 250–251.

[89] Исто, 110–111.

[90] Д. Поповић, *Sacrae reliquiae Сūасове цркве у Жичи*, у: Под окриљем светости, 207–232.

[91] Уп. С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеолоīија Немањића*, Београд 1997, 118–128.

[92] Уп. детаљно код Б. Тодић, *Срūско сликарсшво у доба краља Милуūина*, Београд 1998.

[93] О томе в. Д. Богдановић, *Исūорија сūаре срūске књижевносūи*, Београд 1980, 141–189.

попут Св. Саве дода и житије локалног пустињака састављено према начелима египатског еремитског модела светости какав је био Св. Петар Коришки значио је постављање сцене, одређене тесним садејством хагиографског прослављања и политике, у којој су улоге јасно подељене. С друге стране, на тој сцени постављена је основа за сакрализацију читавог региона. Након освајања те области, на иницијативу краља Милутина саграђена је црква и установљена манастирска заједница у комплексу испоснице Св. Петра Коришког. Тада је, по нашем мишљењу, морало да буде наручено Теодосијево житије и служба пустињаку, чиме је он укључен међу српске свете. Разлоге који су навели српског краља и његове светогорске сабеседнике да предузму све те кораке ваља сагледати у ширем контексту хагиографског прослављања. Несумњиво је да придруживање локалних пустињачких култова, односно стварања сакралног центра под владарском патронажом у традицији пустињачког монаштва у региону Нагоричке пустиње, означава почетак процеса сводног подухвата у којем су сабрани сви српски свети.[94] Функционалне аналогије с другим пустињачким култовима у региону показују да крајем 13. века оживљава интересовање за култ Св. Прохора Пчињског, посведочено обновом и проширењем цркве њему посвећене у доба краља Милутина.[95] Такође, обновљена су и два средишта блиско везана за Св. Прохора – Пчиња и Старо Нагоричино. Чин обнове, као и сликани програм указују на намере да се оживи и истакне један стари пустињачки култ, тако што се он ставља под владарску патронажу. У тако осмишљеном контексту, наручивање нове хагиографије показује се као важно идеолошко средство у преношењу порука власти.

Тек овако припремљеном програму могла су да се придруже житија свих Немањића, у парној симетрији са светим поглаварима српске цркве. Да би се уобличило сводно прослављање, неопходан корак је било Теодосијево састављање житија, служби, канона и похвала, написаних у славу Св. Симеона и Саве и Св. Петра Коришког. У свим тим саставима, Теодосије преноси поруку о дејству чудесног као благодати која је дата изабранима. Из Доментијановог схватања народног изабрања Теодосије изводи проширени концепт здруженог култа светих отаца. На тим основама, у следећој фази владавине краља Милутина било је могуће формирати „пантеон српских светих" као сводно прослављање поглавара државе и цркве.

[94] О овим питањима в. D. Popović, *Deserts and Holy Mountains of Medieval Serbia: Written sources, spatial patterns, architectural designs*, in: Heilige Berge und Wüsten. Byzance und sein Umfeld, ed. P. Soustal, Wien 2009, 53–69; D. Popović, *The Cult of St Peter of Koriša, Stages of Development and Patterns*, Balcanica XXVIII (1997) 181–212; И. Шпадијер, *Свеūи Пеūар Коришки у сūарој срūској књижевносūи*, нав. дело.

[95] Читав проблем на новим основама је сагледала D. Popović, *Paying devotion to the Holy Hermit: The shrine of St Prochorus of Pčinja*, in: Routes of Faith in the Medieval Mediterranean, Theassalonike 2008, 215–225.

Smilja Marjanović-Dušanić

THE "PANTHEON" OF SERBIAN SAINTS DURING KING MILUTIN'S REIGN: THE DYNASTIC CULTS

Summary

This paper explicates the theoretical assumptions involved in defining the general hagiographical framework celebrating the holy rulers of the Nemanjić dynasty, and analyzes the forms of holiness revealed in the character of the hagiographical narrative in Serbia during this period. The argument of the paper focuses on the far-reaching initiative dating from the early days of King Milutin's reign when, by a coordinated effort of the state and church elite, decisive steps were taken to create a "pantheon of Serbian saints". It is possible to identify precisely two stages of this ideological programme. The first reached its supreme expression in the work of Theodosius of Hilandar, and its final outcome was the creation of the cult of the "holy two", St Simeon and St Sava. During the second stage, culminating in the work of Archbishop Danilo, the pantheon of Serbian saints was extended to include the heads of the Serbian Church, conceived as a counterpart to the holy rulers. It is at this time that the idea of a "Serbian pantheon" was completed and given its final form, not only in a hagiographical sense, but also with an undoubted "political" reference.

The representatives of the educated Athonian elite, Domentian, Theodosius and Danilo, drew on the best works of the mature Byzantine hagiographical tradition, which they knew in their canonical versions. Against the background of specific political and ideological circumstances that had influenced its commission, we analyze Theodosius' *Life of Saint Sava,* emphasizing its introduction of a new form of holiness, centred on the miracle working of the saints: new arguments are provided to show that the crucial reason for undertaking a new *vita* of Saint Sava was to extend the catalogue of his miracles. In order to understand the motives of those who commissioned Theodosius' *vita*, it was necessary to examine the Athonite practice with regard to the commissioning of celebratory works. If we look at Theodosius' opus as a whole, including the life and service to the anchorite St. Peter of Koriša, as well as the services, joint cannons and praises devoted to the joint cult of St Simeon and St Sava, there is a strong impression of a consciously elaborated celebratory programme, suggestive of a wider intention behind the act of commissioning itself. If this is indeed the case, there had to be a general, politically motivated desire to put the relationship towards the national past on a new foundation; as a rule, such wide-ranging intentions manifest themselves in a number of diverse contexts. In this case, we believe that the mainspring was the need to complete the catalogue of miracles of the national saint and to strengthen, through a new hagiography, the existing joint cult of the two miracle workers, protectors of the fatherland, which was clearly ideologically important to King Milutin, his conception of his own reign and his attitude towards his dynastic legacy. The ideological programme set up in this way would correspond to the King's insistence on the sacred foundation of his own rule that gave it political legitimacy. We argue that this programme and the political aims it was used to justify should be dated to the period before Milutin's victory in the civil war and his final establishment on the Serbian throne.

At the time when Theodosius' *vita* was commissioned, the holiness of the Nemanjić dynasty was unquestioned and securely established; but King Milutin nevertheless faced the question how to ensure the legitimacy of his own political legacy, especially in view of the prospect of wider alliances which could expand the borders of the Serbian fatherland. This made it necessary to redefine the fatherland by relying on the joint cult of St. Simeon and St. Sava, two saints of unchallengeable authority, who could invest Milutin's own government with a saintly aura. This was the ideological basis for the new position of the Serbian kingdom, grounded upon its own holy roots, that took hold after 1299. Only a programme of this kind could support the introduction of all reigning members of the Nemanjić dynasty as holy rulers, in full symmetry with the holy heads of the Serbian Church. A necessary preliminary to the authoritative completion of such a "pantheon" of saints was Theodosius' comprehensive work that gave special emphasis to the thaumaturgic powers given to individuals chosen by God's grace. Drawing on Domentian's understanding of the idea of the chosen people, Theodosius formulated an extended conception of the joint cult of the Serbian holy fathers. It is upon these grounds that, during the next stage of King Milutin's reign, it was possible to form a "pantheon" of Serbian saints that could fully legitimate celebratory narratives involving both the heads of the state and the Church.

КРАЉЕВА ЦРКВА У СТУДЕНИЦИ.

Симболика, архитектонска концепција и реализација – улоге Данила II

СЛОБОДАН ЋУРЧИЋ

Апстракт. – Краљева црква коју је 1313/1314. подигао краљ Милутин, куполни је храм типа „сажетог уписаног крста“, с наглашеним степеном изражајне сведености архитектуре. Она носи теолошку симболику космоса. По концепцији плана и решењу детаља црква припада „византијском стилу“, али по начину зидања ближа је романичким градитељским традицијама. Обликом и димензијама куполе и неких других детаља она понавља решења из Богородице Љевишке у Призрену. Преношење тих решења и уобличавање архитектонске концепције Краљеве цркве требало би приписати Данилу II, који је у време њеног подизања засигурно посећивао Студеницу.

Кључне речи: Краљева црква (Св. Јоакима и Ане) у Студеници, црква Богородице Љевишке, архиепископ Данило II, симболика архитектуре, византијска архитектура, средњовековна српска архитектура

Црква Св. Јоакима и Ане, позната као Краљева црква, у порти Манастира Студенице, једна је од најмањих, а истовремено и најважнијих цркава српског средњег века (сл. 1). Саграђена 1313/14. године од стране краља Стефана Уроша II Милутина, она обележава једну од најдинамичнијих фаза његове ктиторске делатности.[1]

Краљева црква забележена је у науци са више публикација, али порекло њене архитектонске концепције као и идентитет њеног градитеља остају нам непознати[2] (сл. 2). Цркви је придавана посебна пажња са становишта њеног сликарства и њеног јединственог иконографског програма, а њени

[1] Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина* (Београд, 1998), 326–329, са сажетом библиографијом дотадашње основне литературе.

[2] Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници* (Београд, 1987), до сада најобухватнија монографија посвећена Краљевој цркви. Између осталих: М. Рајковић, *Краљева црква у Студеници* (Београд, 1964); S. Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica*, Зборник радова Византолошког института 14–15 (1973), 191–5; С. Радојчић, *Краљева црква у Студеници*, *Осам векова Студенице*, Зборник радова, уред. Епископ Жички Стефан, и др. (Београд, 1986), 207–214; B. Cvetković, *König Milutin und die Parakklesiai des Hl. Joachim und der H. Anna im Kloster Studenica,* Balcanica 36 (1995), 251–76.

сликари идентификовани су са најбољим византијским сликарима првих деценија четрнаестог века (највероватније Михаилом и Евтихијем) који су били ангажовани у више цркава грађених под покровитељством краља Милутина. Њихови потписи у Краљевој цркви, уколико су некада можда и постојали, нису сачувани. Концепцијски изузетан иконографски програм Краљеве цркве открива посебан склад, несумњиво резултат блиске сарадње између градитеља и сликара, мада порекло опште архитектонске концепције и самог извођења грађевине до сада није довољно расветљено.

Релативно малих димензија, Краљева црква, спада у категорију најмањих византијских куполних цркава, типа тзв. „сажетог уписаног крста". За разлику од привидне скромности њене архитектуре, њен симболични смисао привукао је посебну пажњу истраживача. „Симбол", као појам, кристализовао се у теолошком опусу Псеудо-Дионисија Ареопагита, византијског писца око 500. године.[3] Црква, као симбол космоса, образложена је средином шестог века у чувеној сиријској химни (согита) посвећеној цркви Св. Софије у Едеси.[4] Описана као „чудо" у коме је – парадоксално – њена минициозност израз пространства космоса. Њен кров, раширен је као небо, без стубова, на четири лука, а њена узвишена купола подражава највише небеско пространство и као шлем лежи на њеном доњем делу.[5] Црква као минијатурни симбол космоса јавља се и у каснијим фазама развоја византијске теологије и уметности – у писаним изворима, илустрованим рукописима, као и у минијатурним предметима у функцији артофориона, реликвијара и сл. Један од таквих предмета је чувени, реликвијар Св. Анастасија Персијског (?), који се налази у ризници катедрале у Ахену[6] (сл. 3). Дело византијских мајстора десетог века, овај реликвијар, као и други сродни предмети, и поред њихових парадоксално малих физичких димензија, подвлачи символично схватање космичког пространства. Цркву као симбол космоса, на тај начин формулисану у рановизантијском контексту, сусрећемо и у сродним каснијим примерима. Као такву,

[3] S. Ćurčić, *The Church as a Symbol of the Cosmos in Byzantine Architecture and Art*, Heaven and Earth. Art of Byzantium from Greek Collections, eds. A. Drandaki, D. Papanikola-Bakirtzi, A Tourta, vol. 2 (Athens, 2013), pp. 102–108.

[4] K. E. McVey, *The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol*, Dumbarton Oaks Papers 37 (1983), 91–121.

[5] *Ibid.*, p. 95, f. n. 10:

"4. For it truly is a wonder that its smallness is like the wide world,
not in size but in type; like the sea, waters surround it
5. "Behold! Its ceiling is stretched out like the sky and without columns arched and simple,
and it is also decorated with golden mosaic, as the firmament [is] with shining stars.
6. And its lofty dome – behold, it resembles the highest heaven,
and like a helmet it is firmly placed on its lower [part].
7. The splendor of its broad arches – they portray the four ends of the earth."

[6] Ćurčić, *The Church as a Symbol of the Cosmos*, p. 107, fig. 50. W. B. R. Saunders, *The Aachen Reliquary of Eusthatius Maleinus, 969–970*, Dumbarton Oaks Papers 36 (1982), 211–219.

распознајемо њену симболичну суштину, и архитектонску концепцију и у Краљевој цркви у Студеници. Теолошки образложена као симбол космоса, Краљева црква дочарава максималну моћ симболике својом парадоксалном физичком минициозношћу.

Изузетно дело српског краља Милутина, Краљева црква подигнута је 1313/14. године, више од две деценије после његовог доласка на престо, а у време његове интензивне ктиторске делатности у домену црквене архитектуре, започете тек у другој половини његове дуге владавине. Његове прве две деценије на власти протекле су углавном у ратним сукобима и у ширењу државних граница на југ, док је његова градитељска делатност у то време била усредсређена првенствено на војну архитектуру, поправкама старих, и изградњом нових тврђава.[7] Суштинске промене његових намера и духовних циљева одиграле су се око 1300. године, а забележио их је његов савременик, блиски пријатељ, животни пратилац и писац његовог житија, потоњи архиепископ српски, Данило Други.[8]

Када говори о кључној раскрсници у духовном животу краља Милутина, Данило Други је посматра из прве руке, а истовремено и из сопствене перспективе. Око 1300. године, у обиласку неколико манастира у оквиру краљеве пратње, напустио је краља у Сопоћанима одласком у манастир светог Николе у Кончулу на Ибру где се замонашио, под именом Данило. У житију краља Милутина, Данило осветљава краљеву каријеру, представљајући је у два дела – првог, посвећеног описивању његове борбе против непријатеља, при чему писац оправдава и самог себе; и другог, у коме осветљава краљеву мировну делатност. Данило описује велику раскрсницу у краљевом животу речима: „Пошто је све било... са... христољубивим краљем... колико му је помогао Бог да победи све своје непријатеље, и видећи да скончаше сви који ишту душу његову, живео је овај у миру и безметежности, а замке гордих и мреже величавих против њега прођоше... и угасише се све непријатељске победе, а мир и тишина процвета у његову отачеству". А „истинска светлост Христос, који просвећује сваког човека који иде у свет... увек очекујући покајање сваког човека, тако не презре ни овога христољубивога, но му просвети срдачни разум..."[9] Текст се наставља речима Краља Милутина, кога Данило цитира у виду исповести којом краљ предвиђа приближавање сопствене смрти. Његова активност од тада окреће се доброчинству, првенствено обележеног подизањем великог броја цркава. Посебно место међу њима посвећено је краљевој гробној цркви Св. Стефана у манастиру Бањска, чију је изградњу у улози игумана краљ поверио Данилу. Подизање Бањске, између 1313. и 1316.

[7] M. Popović, *Les forteresses dans les regions des conflits byzantinoserbes au XIVe siècle*, Byzantium and Serbia in the 14[th] century (Athens, 1996), pp. 67–87.

[8] Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, уред. Г. Мак Данијел и Д. Петровић (Београд, 1988), стр. 9–24 (Г. Мак Данијел, „Предговор"), стр. 109–150 („Живот краља Милутина").

[9] *Ibid.*, стр. 127.

године, имало је специфичан смисао у историјском контексту династичког култа Немањића, који је наглашен у житију краља Милутина, где је подвучена значајна веза између Богородице Студеничке, гробне цркве Стефана Немање, династичког оснивача и првог српског светитеља, и Милутинове гробне цркве Св. Стефана у Бањској.[10] Богородица Студеничка служила је као директан узор Данилу у његовом грађењу Бањске. Посебно значајна у том контексту била је неопходност студирања студеничке цркве за потребе њене имитације у Бањској. Данило је зато, не само слао своје каменоресце да прецртавају одређене детаље студеничке пластике, што је у више наврата запажено у науци, већ је највероватније и сâм лично долазио у Студеницу.[11] Имајући у виду Данилову широку покретљивост, он је неоспорно био добро обавештен и о другим савременим црквеним објектима у чијој је изградњи или директно учествовао, или је поседовао документацију о њима у виду цртежа. Данилов ученик (настављач), описујући Данилово прихватање задатка за подизање цркве Св. Стефана у Бањској, у житију краља Милутина је описао способности свог учитеља речима: „...епископ Данило... од своје младости вођен и крепљен и настављан Духом светим, ... веома имађаше **крепку и вишу мудрост у срцу своме за подизање цркве**, да је он заповедао уметницима и многоизабраним вештацима који зидају, како ће поставити ступове и надступља, и лучне сводове и црквене преграде."[12]

Те примедбе Даниловог настављача, запазио је својевремено Светозар Радојчић.[13] Када је схватио да се иза цитираних речи у Милутиновом житију крије чињеница да је Данило, између осталих својих врлина и способности био и архитекта-градитељ, Радојчић је осветлио његову каријеру и са тог становишта. С обзиром да се у средњем веку – и на истоку, и на западу – веома мало писало о градитељским врлинама и вештинама, архитекте-градитељи су ретко бивали запажени у професионалном и у друштвеном погледу, Радојчићев чланак о архиепископу Данилу II, отворио је значајне нове видике у том контексту.

Веза Богородичине цркве у Студеници и цркве Св. Стефана у Бањској биле су тема разматрања научника у више наврата. Међутим, Оно што је остало незапажено у тим разматрањима је значај Краљеве цркве као специфичне додатне споне у истом контексту. Подигнута у манастирској порти Студенице, под ктиторством краља Милутина, мала црква Св. Јоакима и

---

[10] *Ibid.*, стр. 141; види коментар уредника на стр. 309, где се завршетак Живота краља Милутина приписује једном од настављача Данила II.

[11] М. Шупут, *Пластична декорација Бањске*, Зборник за ликовне уметности 6 (1970), 39–51.

[12] Данило Други, *Животи краљева*, стр. 142; види и коментар уредника на стр. 309.

[13] S. Radojčić, *Archbishop Danilo II and the Serbian architecture dating from the early 14th century*, Serbian Orthodox Church, Its Past and Present, vol. 2, No. 2 (1966), 11–19; исто на српском: С. Радојчић, *Архиепископ Данило II и српска архитектура раног XIV века*, Узори и дела старих српских уметника, (Београд, 1975), стр. 195–210.

Ане сазидана је у истом временском оквиру као и Бањска – између 1313. и 1314. године (сл. 4). Поред имена њеног ктитора, на цркви је забележено и име манастирског игумана, архимандрита и протосинђела Јована, чијим је *потружденијем* (трудом), црква остварена.[14] С обзиром на чињеницу да је Бањски игуман Данило, као надзорник радова на цркви Св. Стефана, често боравио у Студеници где су, под његовим надзором, мајстори-клесари правили цртеже одабраних детаља студеничке цркве, по којима је у Бањској клесан одговарајући материјал за цркву Св. Стефана, може се с разлогом помишљати да је Данило у ствари био особа која је имала кључну улогу и у подизању „Краљеве цркве", тј. да је он био њен архитекта-градитељ.[15]

Разматрајући питање улоге Данила у контексту развоја српске архитектуре, наука је одавно сврстала цркву Св. Стефана, чију је изградњу он надгледао, у тзв. „Рашку школу", а у складу с њеним везама са Богородичином црквом у Студеници. Гробна црква краља Милутина је тумачена, из идеолошких разлога, као архаичан искорак у црквеној архитектури Милутиновог времена. С друге стране, Краљева црква је, без великих двоумљења на основу својих стилских одлика, била приписана византијској групи споменика краља Милутина. Мала црква, о којој је доста писано, међутим, не може се недвосмислено поистоветити са црквама византијског стила насталим у Србији у току прве две деценије четрнаестог века. Стога је неопходно вратити се проблему њене архитектонске концепције, њеног извођења и уз детаљнију анализу, довести је у везу са краљем-ктитором као и са његовим саветником и великим градитељем, Данилом Другим.

Краљева Црква сазидана у близини Богородичине цркве, удаљена је од ње око 13 м, паралелно са јужном бочном фасадом велике припрате краља Радослава, док је њена западна фасада постављена приближно у продужетку западне фасаде велике припрате. Црква својим обликом, као што је већ речено, припада најмањим црквама типа тзв. „сажетог уписаног крста". Мада не изузетно популаран, тип се појавио још у рановизантијском периоду, али је наставио да се повремено појављује и у каснијим фазама византијске ар-

---

[14] Бабић, *Краљева црква*, стр. 20–22, где се реч „потружденнем" тумачи на следећи начин: „Изричито саопштење, међутим, да је храм подигнут трудом архимандрита и протосинђела студеничког игумана Јована, указује да је не само непосредна брига приликом радова *него и понека идеја могла потећи од старешине студеничког братства*", другим речима, да је игуман Јован у ствари био архитекта-градитељ „Краљеве цркве". Ту се пореди употреба речи „трудих се" у контексту натписа уз име „ППь Дамијан", на источној фасади цркве Богородице Љевишке у Призрену, стр. 22. Употребу појма „трудих се", на фасадном натпису са Богородице Љевишке у Призрену, међутим, коментарисао је на други начин С. Ненадовић, *Богородица Љевишка*. Њен постанак и њено место у архитектури Милутиновог времена (Београд, 1963), стр. 184–185.

[15] Глагол „трудити се" не подразумева улогу градитеља на црквено-словенском. Другим речима, способност личности која се „труди" у контексту изградње једне цркве не може да се поистовети са личношћу која има „крепку и вишу мудрост у срцу своме", тј. способност архитекте-градитеља, по речима Даниловог настављача, види ноту 10.

хитектуре. Наменски везане за специфичне функције, цркве овог типа срећу се у већим црквеним комплексима, као што су епископски или манастирски центри, где својим симболичним и функционалним значајем прате веће црквене објекте, као што је случај и са Краљевом црквом у Студеници[16] (сл. 5). Од неколико типски сродних цркава на територији Балкана, споменућемо само две – цркву с краја 11. или почетка 12. века, у касноантичкој Диногетији, на Дунаву испред самог отварања његове велике делте у Румунији, као и цркву Христа у Борју (у близини Корче, у југоисточној Албанији), на супротној страни Балкана, из око 1300. год.[17] Сродних димензија и сличних концепција, обе цркве откривају суштинске сличности са Краљевом црквом.

Црква у Диногетији је мала једнобродна грађевина, са основом општих димензија 6,4 м х 7,2 м (сл. 6). Њен ентеријер је квадратни простор 4 м х 4 м, над којим се издиже систем четири полукружна лука, а на којима почивају четири пандантифа и цилиндрични тамбур са куполом, пречника 3,2 м, док је укупна висина ентеријера 9,5 м од црквеног пода. Црква је грађена релативно грубо, од ломљеног камена са по три реда опека у неколико наизменичних хоризонталних зона. Техника градње наговештава да је црква највероватније споља била омалтерисана и декорисана, али ништа од ове фасадне обраде није сачувано. Концепцијски формално, црква у Диногетији, сродна је реликвијару Св. Анастасија Персијског, и симболично изражава визију космоса према теолошкој формулацији Псеудо-Дионисија Ареопагита, из око 500 год. (сл. 7 и сл. 3). Њу, као и реликвијар Св. Анастасија, обележава и полуцилиндрична апсида на источној фасади. Просторна шема цркве, као симбол космоса, упркос њеним минијатурним димензијама, алудира на присуство несадрживог Бога који у њој „обитује и хода унаоколо". Њена источна апсида наговештава аксијалност простора, док „божанско светло", симбол оваплоћења, кроз њен прозор окренут излазећем сунцу, испуњава њен ентеријер.

Црква Христа у Борју, једнобродна грађевина, основе 5,5 м х 8,4 м, изграђена је око 1300. године, а касније је проширена у два наврата, додавањем нартекса са западне и дугачког брода с јужне стране (сл. 8). У својој првобитној фази, црква припада групи споменика у централном делу Албаније,

[16] Неколико сродних група средњевизантијских и касновизантијских цркава привукло је пажњу код: N. Constantinescu, *Curtea domneasca din Argeş, problem de geneza şi evolutie*, Buletinul monumentelor istorice 15, nr. 3 (1971), 21, fig. 10, (1) Varna, Bulgaria, (2) Pirdop, Bulgaria, (3) Dinogetia, Romania, (4) Sapareva Banja, Bulgaria, (5), Boiana, Bulgaria; В. Кораћ и М. Шупут, *Архитектура византијског света* (Београд, 1998), стр. 339, ф. н. 83, Будисавци, Косово и Метохија, Речани, Косово и Метохија; P. Miljković-Pepek, *L'architecture chrétienne chez les Slaves macedoniens à partir d'avant la moitié du IXe siècle jusque'à la fin du XIIe siècle*, The 17th International Byzantine Congress. Major Papers (New Rochelle, NY, 1986), pp. 491, pl. III, (5) Morodviz, (6) Žiganci, (7) Teranci, (13) Osogovski Manastir.

[17] G. Ionescu, *Istoria arhitecturii in Rominia*, I (Bucureşti, 1963), 58–59; fig. 21, biserica, Dinogetiei; and G. Koch, *Albanien. Kulturdenkmäler eines unbekanten Landes aus 2200 Jahren* (Marburg, 1985), 64–65; fig. 105, Christuskirche (Ristoz), Mborie.

дефинисаних формалним и стилистичким архитектонским карактеристикама тзв. „епирског стила". Кубични облик њене главне масе карактеришу плитке нише на бочним странама, обухваћене луцима који са унутрашње стране подржавају куполу, пречника 3,5 м, на ниском осмостраном тамбуру (сл. 9). Тамбур је зидан опеком, док су на угловима његових осам страна беле камене колонете, карактеристичне за савремене епирске цркве.[18] У свом доњем делу црква је саграђена од грубо ломљеног камена, уз спорадичну употребу опеке док је првобитно, споља највероватније била у целости омалтерисана и декорисана, од чега ништа није сачувано. Остаци фресака у ентеријеру припадају касном четрнаестом веку, као и једној још каснијој фази, сликаној под турском влашћу.

Краљева црква открива релевантне сличности са споменутим црквама (сл. 10). Малих димензија, и она је приближно квадратне основе 7 м х 7 м, са олтарском апсидом и малим бочним конхама које све заједно додају зидну масу од око 2,5 м источној страни цркве, док се над њеним централним делом издиже полусферична купола над осмостраним тамбуром, са укупном висином од око 12,3 м до врха куполе изнад пода цркве (сл. 11). Доњим делом цркве доминира кубична форма, завршена танким каменим венцем са северне, јужне и западне стране, око 4 м изнад спољашњег терена. Изнад њега, на истим странама, издижу се три велике, плитке, дупло увучене лучне нише, док се конструктивно одговарајући унутрашњи луци, као основни носачи поткуполне конструкције, уздижу на све четири стране са масивних угаоних стубаца (сл. 12). На источној страни, с унутрашње стране олтарска апсида је полукружна са бочно издуженим странама, ширине 2,2 м, и исте дубине. Споља петострана, њен тространи слободни део, доминира источном фасадом грађевине, док његов доњи део, широк око 2 м, привидно формира сокл завршен хоризонталним венцем на нивелети од око 2,7 м на коме лежи бифора олтарске апсиде. Прозорски отвор има димензије 0,8 м х 1,6 м, са централним каменим стубићем, чији капител подржава два мала лука бифоре (сл. 13). Централне бифоре на јужној, северној и западној фасади, имају сличне димензије као и олтарска, али се налазе на нивелети спољашњег обимног венца. Два пара малих лучних прозора налазе се симетрично распоређена, на јужном и северном зиду, а на нижој нивелети која одговара бази бифоре олтарске апсиде.

Спољашна форма цркве, као и њен унутрашњи простор, наговештавају примарне функционалне и симболичне елементе цркве. Две ниже и плиће, дводелне масе, споља обухватају петострану апсиду, а с унутрашње стране приближно обележавају симетрични пар узаних и високих ниша са симбо-

[18] S. Ćurčić, *Epirote Input in Architecture of Byzantine Macedonia and Serbia around 1300*, (P. Vocotopoulos Festschrift, in press). P. Thomo, *Arkitektura e kishës së Ristozit në Mborje të Korçë*, Studime istorike 21, 2 (1967). 151–174; као и: A. Meksi, *Të dhëna mbi rindërtimin e kupolës së kishës së Ristozit në Mborie*, (res.: Donnees concernant la reconstruction de l'église de Ristoz a Mborje), Monumentet 4 (1972), 199–204.

личном функцијом пара пастофорија (сл. 14). Релативно висок иконостас од белог студеничког мермера, првовремено је одвајао простор светилишта од црквеног наоса.[19] Сем наоса и светилишта, у малој цркви друге просторије не постоје: ни нартекс, ни бочни бродови, ни бочне капеле, ни спратне конструкције. Бар неке од тих просторија, ако не све, јављају се у свим осталим црквама из времена краља Милутина, као и у њима сродним византијским црквама. Степен изражајне сажетости који је овде посебно наглашен, запажен је у науци, али до данас још није адекватно артикулисан нити у целости протумачен. Овом приликом не можемо детаљно да се бавимо проблематиком свих аспеката архитектуре Краљеве Цркве. Осврнућемо се само на неке, од посебног значаја за њено разумевање архитектонско-историјског контекста у коме је она настала.

Зидање Краљеве цркве одиграло се у току 1313/14. године у време најактивније ктиторске делатности краља Милутина, уз учешће најбољих византијских градитеља и сликара у служби српског краља. Започета после завршетка зидања Богородице Љевишке (1306–1309) и Св. Ђорђа у Старом Нагоричину (1312/13), Краљева црква наследила је неке од њихових специфичних елемената, мада се не може тврдити да су у њеној изградњи учествовали исти византијски мајстори везани за изградњу две претходне цркве. Научници који су се бавили изучавањем српске архитектуре, скоро једногласно, прихватили су идеју да Краљева црква припада византијском стилу. Таква дефиниција, мада прихватљива у концепцијски формалном погледу, не може се безрезервно применити у односу на њену градитељску технику. Ово је већ запазио Габријел Миле (Gabriel Millet), који је приликом своје посете манастиру Студеници, почетком двадесетог века, сврстао Краљеву цркву у грађевине српско-византијске архитектуре, под утицајем цариградског архитектонског духа, али је истовремено и забележио да је за њену гредитељску технику коришћен камен, првенствено порозна сига, уз потпуно одсуство опеке, те је на основу тога закључио да је градитељ морао бити локални мајстор из Рашке.[20]

Коначни закључак по овом питању донет је тек у време рестаураторских радова изведених током 1973–1974.[21] Том приликом, малтер са њених фасада, укључујући и сачуване остатке најстаријег слоја, у потпуности је скинут (сл. 15). Тада је дефинитивно установљено да је црква била саграђена од ломљеног камена у најнижој зони зидова, до висине од око 2 м, а од тесаних квадера сиге, изнад тога (сл. 16). Ако се овоме дода да она има изузетно плитке и немарно зидане темеље, треба имати у виду могућност да мада је грађена у духу решења византијске архитектуре из првих деценија 14. века, њено извођење је првобитно било поверено једном невичном локалном мајстору.[22]

С обзиром на радикалну промену градитељског материјала на висини изнад нивелете од око 2 м, помишљало се и на могућност да је црква имала две грађевинске фазе. Ипак, испоставило се да није могло бити речи о ранијој фази, већ да је извођење у једном тренутку прешло у руке другог, способнијег локалног градитеља, вичног градитељској техници која је била ближа духу развијеније романске архитектуре, а која карактерише градитељство у Србији тринаестог века. По свему судећи, овај градитељ је успео, да вешто и готово неприметно, исправи неправилности које су обележиле почетну фазу изградње Краљеве цркве у њеној темељној зони, где је замишљена квадратна основа од самог почетка одступала од идеалног геометријског облика (унутрашња дужина 5,4 м, а ширина 5,2 м). На нивоу, око 4,25 м изнад унутрашње нивелете пода, угаони масивни ступци завршени су дебелим каменим плочама у функцији постоља главних лукова горње конструкције. Непосредно изнад тих плоча, масивни ступци су били везани са две велике дрвене затеге, управо на почецима главних лукова на западној и на источној страни (сл. 17). Такво решење, заједно са променом грађевинског материјала указује на мајсторске способности новог изводиоца радова који је том приликом преузео послове на грађењу Краљеве цркве. У следећој етапи изградње дошло је и до даљих исправки, у настојању да се замишљеној бази тамбура куполе обезбеди идеалан, кружни облик. У попречној оси цркве указала се зато потреба да се дебљина северног зида смањи са 90 цм, на нешто мање од 80 цм. Као резултат ове интервенције, аксијално постављена бифора са северне стране није добила унутрашњи оквир у виду упуштене нише коју има њен пандан са супротне, јужне стране. Најважнија коначна интервенција у модификацији цркве изведена је непосредно изнад главних бочних носећих лукова сводне конструкције. У угловима између ових убачен је систем од четири сегментална лука, које подржавају четири камене конзоле постављене непосредно у угловима квадратног простора, између главних лукова сводне конструкције.[23] Ови луци на конзолама, у спрези са пандантифима, довели су до смањивања распона централног простора са 4,6 м на 3,6 м. Идеални кружни прстен на ободу ове конструкције, пречника 3,4 м, формира јединствену базу изнад које се уздиже тамбур (цилиндричног облика изнутра, а споља осмостран) са осам прозора, на коме почива купола (сл. 14). У ентеријеру, тамбур и купола имају идентичне висине од 1,8 м, док њихов пречник од 3,6 м, указује на идеално просторно решење овог дела грађевине, са пропорцијама 1:1. Тиме је процес исправљања неправилности из најниже зоне цркве

[19] Бабић, *Краљева црква*, стр. 29, са хипотетичном реконструкцијом иконостаса (сл. 11), базираном на археолошки откривеним фрагментима плоча (сл. 12–14). Дрвени иконостас заменио је камени који је највероватније настрадао у земљотресу у другој половини 17. века, док је савремена инсталација много каснија.

[20] G. Millet, *L'ancien art serbe. Les églises* (Paris, 1919), p. 96.

[21] М. Радан-Јовин, *Истраживања и заштитни радови у Студеници. III. Радови на Краљевој цркви*, Саопштења 12 (1979), 50–69.

[22] Бабић, *Краљева црква*, стр. 28.

[23] О функцији и карактеристикама конзола у српској црквеној архитектури, укључујући и „Краљеву цркву", види: М. М. Васић, *Жича и Лазарица. Студије из Српске Уметности Средњег Века* (Београд, 1928), стр. 127.

у потпуности усклађен, чиме је изводилац завршних радова доказао своје супериорне планерске способности, ако не и свој лични идентитет.

Крунисана јединственим иконографским програмом небеског свода, купола Краљеве цркве, представља специфичност своје врсте. Ово се посебно односи на њене архитектонске карактеристике које нам пружају шире могућности за разумевање порекла њене архитектуре као и детаљније улоге њеног творца. Употреба лукова у највишим зонама ентеријера са носећим конзолама карактеристична је у релативно малом броју касновизантијских, као и у одређеним црквама из времена краља Милутина. Првенствено, ту морамо издвојити цркву Богородице Љевишке у Призрену, са практично идентичним сводним решењима неких од њених куполних елемената. Ова решења се подударају са решењем у подкуполној зони Краљеве цркве, што нас неминовно наводи на утисак да је њен мајстор-градитељ имао увид у елементе конструкције који су непосредно по завршетку радова у Призрену имали директан утицај у дотеривању и завршавању изградње Краљеве цркве.[24]

Краљева црква пружа нам и низ других архитектонских детаља и решења, која указују на непосредне везе са црквом Богородице Љевишке. Од посебног значаја је артикулација куполне конструкције Краљеве цркве, којој је враћен првобитни изглед након споменутих конзерваторских захвата из 1973/74. год.[25] Том приликом ниски пирамидални кров, покривен ћерамидом (црепом) у једној од ранијих интервенција, уклоњен је и замењен сферичном површином од оловног лима са таласастим венцем по ободу куполе. Реконструкцију је у великој мери омогућила представа цркве насликане на моделу у рукама краља Милутина (сл. 18). На фресци се јасно види да је црква споља била омалтерисана, али да је боја малтера која је првобитно коришћена била светлоружичаста и није одговарала ономе што је информисало извођаче рестаурације из 1973/74. год. Не улазећи детаљније у дебату о проблемима интерпретације свих аспеката рестаурације куполе Краљеве цркве, скренућемо пажњу само на оне који су несумњиво били исправни, а којима накнадно није придаван шири значај, али који они свакако заслужују. Стога, вратимо се питању куполног решења крова и његовог таласастог венца који је представљен на ктиторској фресци и који је на адекватан начин обновљен приликом рестаурације пре четрдесет година. Том приликом специфичне

[24] *Ibid.*, Разматрајући проблем конзола, Васић није био упознат са њиховом применом у архитектури Богородице Љевишке чија је изградња претходила њиховој примени у „Краљевој цркви". Употреба конзола у систему сводних конструкција а без примене зидних пиластра (лезена) један је од индикатора о променама у унутрашњој артикулацији зидова касновизантијске архитектуре, почевши од средине 13. века, те закључци да систем води порекло из готске архитектонске традиције могу да се сматрају погрешним; види: Ћурчић, С. *Грачаница. Историја и архитектура* (Београд–Приштина, 1988) стр. 118–119.

[25] Радан-Јовин, *Истраживања и заштитни радови у Студеници*, Саопштења 12 (1979) 50–57.

византијске формалне карактеристике везане за куполу избиле су на видело јасније него што се пре рестаурације то уопште могло запазити.

Рестаурација седамдесетих година прошлог века у потпуности је указала на чињеницу да је Краљева црква у целости саграђена од две врсте камена, док карактеристични фасадни касновизантијски декоративни опус, у коме је већином доминирала опека, овде уопште није био коришћен. Питање улоге византијског стила, зато је потиснуто у други план научних разматрања. Велике и значајне цркве византијског стила које је краљ Милутин градио практично истовремено, својим богатим декоративним стилом свакако нису охрабривале истраживаче да се упуштају у објашњавање овог нејасног естетског раскорака. У контексту разматрања сличне појаве, можемо да се осврнемо на цркву Христа у Борју, о којој је већ било речи (сл. 9). По својој архитектонској концепцији црква у Борју, сродна Краљевој цркви, стилски је везана за савремену епирску традицију, док је њено извођење било у рукама невичног локалног мајстора, чију технику градње одликује употреба грубог, нетесаног камена са минималном примесом опеке. Једино је њена купола на ниском осмостраном тамбуру била изграђена искључиво од опеке. Њене угаоне колонете од беличастог камена и куполни покривач од ћерамиде (црепа) са таласастим спољашњим венцем, такође откривају типично епирске архитектонске карактеристике. Здепастих пропорција, црква у Борју се у много чему разликује од Краљеве цркве и поред неких значајних сличности које, међутим, не треба губити из вида.

Важне сличности са епирском архитектуром дошле су до изражаја као резултат обимног рестаураторског подухвата, обављеног 1950/52. год. на цркви Богородице Љевишке у Призрену, чији резултати су до сада у потпуности измакли пажњи, мада они такву пажњу неоспорно заслужују. Рестаурација цркве Богородице Љевишке, а посебно њене главне куполе указала је на чињеницу да се њене формалне карактеристике као и димензије, буквално понављају на Краљевој цркви (сл. 19 и 20). Обе куполе карактерише осмострани облик, са осам равних површина, са релативно танким наглашеним угаоним колонетама поврх којих су издужени, геометријски стилизовани капители на којима почивају луци куполног венца. У оба случаја, у центру сваке од осам страна налази се по један издужени лучни прозор, центар чијег лука се подудара са центром већег сегменталног лука који представља саставни део куполног венца. Исто тако, лук сваког прозора – у оба случаја – увучен је у односу на околну равну зидну површину. Сличност свих ових детаља је од посебног значаја пошто се они врло ретко срећу на другим црквама. Сем тога, куполе Богородице Љевишке и Краљеве цркве имају чак и практично идентичне димензије. Унутрашњи пречник куполе Богородице Љевишке је 3,4 м, а у Краљевој цркви 3,5 м, док су и њихови спољашњи распони практично исти – 5 м (Богородица Љевишка) и 5,1 м (Краљева црква). Овакве сличности у детаљима и димензијама истих компонената, на две концепцијски различите и географски удаљене грађевине, може да се тумачи

само постојањем цртежа направљених на месту где је специфична компонента прво изведена – у овом случају на цркви Богородице Љевишке – да би потом била поновљена у Краљевој цркви.[26] Од значаја је и чињеница да су материјали од којих су две куполе грађене потпуно различити, те да извођач куполе Краљеве цркве највероватније није била иста личност као и аутор концепцијског решења Богородице Љевишке. Цртеж који је коришћен за изградњу куполе Краљеве цркве по свему судећи донет је у Студеницу посредним путем. Као могућност посредништва у овом контексту треба имати на уму Данила, у то време активног у извођењу цркве Св. Стефана у Бањској, али сигурно и повременог посетиоца Богородичине цркве у Студеници, која је служила као узор у грађењу гробне цркве краља Милутина. Веза са завршавањем изградње и осликавања цркве Богородице Љевишке, с друге стране, може се везати за године 1310/13, баш у време када је Данило често био у покрету између Хиландара, Кареје, и Србије, у вези са његовим многим административним дужностима.[27] Међу тим активностима могле су да буду и обавезе у надгледању неколико других градитељских подухвата краља Милутина, обављаних истовремено. Изградња Богородице Љевишке завршена је 1309/10. године, а изградња Старог Нагоричина започета 1312, док је изградња краљевих цркава у Скопљу, које нису сачуване, могла тећи приближно истовремено. Стога, присуство краљевог личног администратора, вичног градитељским подухватима, у време најживље градитељске делатности, не искључује могућност да је баш Данило, у време почетка радова у Бањској, као и у време живог интереса за Богородичину цркву у Студеници, могао играти централну улогу и у формулисању концепције, као и у надгледању радова на Краљевој цркви у току 1313/14. године.

Сличности са црквом Богородице Љевишке могу се запазити и на другим аспектима Краљеве цркве (сл. 21). Наглашени петострани облик апсиде Краљеве цркве, мада мањих димензија, понавља форму апсиде Богородице Љевишке као и њено композиционо решење (сл. 22). Основна разлика између две апсиде је у употреби материјала, и стога у општем естетском ефекту. У оба случаја, високи сокл наглашен је танким хоризонталним венцем непосредно испод централног прозора апсиде. У случају Богородице Љевишке, захваљујући њеним већим димензијама, у њеној апсиди налазила се трифора, чији су оригинални стубићи уклоњени у 18. веку, у време претварања цркве у џамију. Ти стубићи, можда су подсећали на стубић бифоре на западној фасади

[26] Σ. Μαμαλουκος, "Ζητηματα σχεδιασμου στη βυζαντινη αρχιτεκτονικη" ("Design issues in Byzantine architecture"), *Δελτιον της Χριστιανικης Αρχαιολογικης Εταιρειας*, Περ. Δ' Τομ. ΚΔ' (2003), 119–130; као и Ch. Bouras, "Originality in Byzantine architecture", Mélanges Jean-Pierre Sodini, *Travaux et Mémoires* 15 (Paris, 2005), 99–108, посебно, стр. 107–108, где је подвучен неизбежан значај цртежа у преношењу информација са једног локалитета на други, мада архитектонски цртежи као такви су сачувани у врло ограниченом броју и не пружају адекватну слику о њиховој директној примени.

[27] Данило Други, *Живоши краљева*, види коментар уредника на стр. 15.

Старог Нагоричина, као и на сродан стубић бифоре у апсиди истовремено изграђене Краљеве цркве (сл. 23 и 24). Овде треба подвући употребу стубова и стубића везаних тзв. Херкуловим чвором, са значајним симболичким импликацијама у византијској архитектури крајем 13. и почетком 14. века.[28] У том временском оквиру мотив је одатле стигао и у Србију у време краља Милутина, највероватније посредством Данила II, око 1312 год.[29]

Од свих асоцијација детаља Краљеве цркве са „Богородицом Љевишком, можда је најзначајније присуство дугачких натписа са посветама постављеним при врху обе главне апсиде".[30] У оба случаја, натпис се односи на ктитора, краља Милутина, и у оба је подвлачено његово династичко порекло. Сродни и по архитектонској поставци, као и по садржају, натписи се, међутим, суштински разликују по техници израде.[31] Натпис на Богородици Љевишкој, усечен је на опекама пре њиховог печења, док је на Краљевој цркви његов текст исклесан на дугачким мермерним плочама. И поред тога што се не може говорити о директном копирању, сличност два натписа је концептуално очигледна, као што су и њихови текстови наменски пажљиво формулисани (сл. 25 и 26).

Најзад, као кључна отворена питања остају израда натписа, као и архитектонско-концепцијска и извођачка методологија целокупног обављеног посла. С обзиром на разлике у избору материјала и грађевинских техника, као и у обради детаља, вероватноћа да је иста личност била одговорна за директно извођење тих послова у Богородици Љевишкој у Призрену и у Краљевој цркви у Студеници мора се искључити. Природа и резултати имитације су несумњиво зависили од цртежа, као примарне методе ликовних комуникација. Тиме се кругови вероватноће и могућности веза знатно сужавају. Личност која је на тај начин могла да утиче на послове везане за концепцијску обраду и изградњу Краљеве цркве 1313/14. године, највероватније је био Данило,

[28] Стубови и стубићи, увезани мотивом тзв. „Херкуловог чвора" појављују се у византијској уметности већ у 10. веку, а постају популарни од 11. века па надаље; види: I. Kalavrezou-Maxeiner, "The Byzantine Knotted Column", *Βυζαντινά και Μεταβυζαντινά, Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastasos*, ed. S. Vryonis, Jr., vol. 4, Malibu 1985, pp. 95–112.

[29] Вредни помена су сродни елементи иконостаса из цркве Порта Панагија у Пили из 1283. год. [види: A. Ορλάνδος, *Αρχαιον των Βυζαντινων Μνημειον της Ελλαδος* I, A (1935), p. 25, fig. 14], из катедрала у Верији и у Охриду [Θ. Παζαρας, "Πρόταση αναπαράστασης του άμβωνα της Παλαιάς Μητρόπολης στη Βέροια", *Θυμίαμα στη μνήμη στης Λασκαρίνας Μπούρα* (Athens, 1994), pp. 251–254, and pls. 136–147], као и из католикона Хиландара [С. Ненадовић, *Архишекшура Хиландара. Цркве и параклис*, Хиландарски зборник 3 (Београд, 1974), стр. 137–138].

[30] Г. Томовић, *Морфолоīија ћириличких нашиса на Балкану* (Београд, 1974), стр. 44–45. (Богородица Љевишка, 1307. год.) и стр. 46–47 (Краљева црква, 1314. год.).

[31] S. Ćurčić, *'Renewed from the Very Foundations': The Question of the Genesis of the Bogorodica Ljeviška in Prizren*, Archaeology in Architecture: Studies in Honor of Cecil L. Striker, eds. J. J. Emerick and D. M. Deliyannis (Mainz am Rhein, 2005), esp. 23–24; и Бабић, *Краљева црква*, стр. 20–22.

тадашњи игуман Бањски, док су под његовим надзором, текли послови извођени од разних занатлија придошлих из различитих средина.

Блиски пријатељ српског краља, човек његовог поверења, активан у разним функцијама, високообразован, Данило је пословно био везан за неколико локација на којима су се готово истовремено изводила врхунска дела црквеног грађевинарства под краљевским ктиторством. Терен који му је био познат протезао се од Цариграда до Котора, другим речима од касновизантијске до романо-готске архитектонске сфере. Свестан положаја српске државе и њеног политичког порекла, између Истока и Запада, Данило је допринео формирању нове српске градитељске синтезе, тесно повезане са квалитетно најбољим стваралачким центрима тога времена. По његовом избору и под његовим надзором, у Србију су стизали из оба правца – и са Истока и са Запада – најбољи мајстори, градитељи, клесари, као и сликари чија уметничка дела, настала у атмосфери проширеног естетског синкретизма крајем средњег века, су обележила врхунска остварења, не само са становишта Србије, Балкана, него и целокупне Европе. Једно од њих Краљева црква настала у условима о којима је било речи, наговестила је почетак специфичне епохе обележене делом изузетног, до сада незапаженог доприноса потоњег српског архиепископа Данила Другог.

БИБЛИОГРАФИЈА

Бабић, Г., *Краљева црква у Студеници* (Београд, 1987).

Bouras, Ch., *Originality in Byzantine architecture*, Mélanges Jean-Pierre Sodini, Travaux et Mémoires 15 (Paris, 2005), 99–108.

Constantinescu, N., *Curtea domneasca din Argeş, problem de geneza şi evolutie*, Buletinul monumentelor istorice 15, nr. 3 (1971).

Ћурчић, С., *Грачаница. Историја и архитектура* (Београд и Приштина, 1988).

Ćurčić, S., *The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica*, Зборник радова Византолошког института 14–15 (1973), 191–195.

Ćurčić, S., *'Renewed from the Very Foundations': The Question of the Genesis of the Bogorodica Ljeviška in Prizren*, Archaeology in Architecture: Studies in Honor of Cecil L. Striker, eds. J. J. Emerick and D. M. Deliyannis (Mainz am Rhein, 2005).

Ćurčić, S., *The Church as a Symbol of the Cosmos in Byzantine Architecture and Art*, Heaven and Earth. Art of Byzantium from Greek Collections, eds. A. Drandaki, D. Papanikola-Bakirtzi, A Tourta, vol. 2 (Athens, 2013), pp. 102–108.

Ćurčić, S., "Epirote Input in Architecture of Byzantine Macedonia and Serbia around 1300", (P. Vocotopoulos Festschrift, in press).

Cvetković, B., *König Milutin und die Parakklesiai des Hl. Joachim und der H. Anna im Kloster Studenica*, Balcanica 36 (1995), 251–276.

Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Служб*е, уред. Г. Мак Данијел и Д. Петровић (Београд, 1988).

Ionescu, G., *Istoria arhitecturii in Rominia*, I (Bucureşti, 1963).

Kalavrezou-Maxeiner, I., "The Byzantine Knotted Column", *Βυζαντινά και Μεταβυζαντινά, Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastasos*, ed. S. Vryonis, Jr., vol. 4, Malibu 1985, pp. 95–112.

Koch, G., *Albanien. Kulturdenkmäler eines unbekanten Landes aus 2200 Jahren* (Marburg, 1985).

Μαμαλουκος, Σ., "Ζητηματα σχεδιασμου στη βυζαντινη αρχιτεκτονικη", *Δελτιον της Χριστιανικης Αρχαιολογικης Εταιρειας*, Περ. Δ' Τομ. ΚΔ' (2003), 119–130.

McVey, K. E., "The Domed Church as Microcosm: Literary Roots of an Architectural Symbol", *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), 91–121.

Meksi, A., *Të dhëna mbi rindërtimin e kupolës së kishës së Ristozit në Mborie*, (res.: Donnees concernant la reconstruction de l'église de Ristoz a Mborje), Monumentet 4 (1972), 199–204.

Millet, G., *L'ancien art serbe. Les églises* (Paris, 1919).

Miljković-Pepek, P., "L'architecture chrétienne chez les Slaves macedoniens à partir d'avant la moitié du IXe siècle jusque'à la fin du XIIe siècle", The 17th International Byzantine Congress. Major Papers (New Rochelle, NY, 1986).

Ненадовић, С., *Богородица Љевишка. Њен постанак и њено место у архитектури Милутиновог времена* (Београд, 1963).

Ненадовић, С., *Архитектура Хиландара. Цркве и параклис*, Хиландарски зборник 3 (Београд, 1974).

Ορλάνδος, Α., *Αρχαιον των Βυζαντινων Μνημειον της Ελλαδος* Ι, Α (1935).

Παζαρας, Θ., "Πρόταση αναπαράστασης του άμβωνα της Παλαιάς Μητρόπολης στη Βέροια", *Θυμίαμα στη μνήμη στης Λασκαρίνας Μπούρα* (Athens, 1994).

Popović, M., "Les forteresses dans les regions des conflits byzantinoserbes au XIVe siècle", *Byzantium and Serbia in the 14th century* (Athens, 1996), pp. 67–87.

Радан-Јовин, М., *Истраживања и заштитни радови у Студеници. III. Радови на Краљевој цркви*, Саопштења 12 (1979), 50–69.

Радојчић, С., *Краљева црква у Студеници*, Осам векова Студенице, Зборник радова, уред. Епископ Жички Стефан, и др. (Београд, 1986), 207–214.

Radojčić, S., *Archbishop Danilo II and the Serbian architecture dating from the early 14th century*, Serbian Orthodox Church, Its Past and Present, vol. 2, No. 2 (1966), 11–19.

Радојчић, С., „Архиепископ Данило II и српска архитектура раног XIV века", *Узори и дела старих српских уметника*, (Београд, 1975), стр. 195–210.

Рајковић, М., *Краљева црква у Студеници* (Београд, 1964).

Saunders, W. B. R., *The Aachen Reliquary of Eusthatius Maleinus, 969–970*, Dumbarton Oaks Papers 36 (1982), 211–219.

Thomo, T., *Arkitektura e kishës së Ristozit në Mborje të Korçë*, Studime istorike 21, 2 (1967), 151–174.

Тодић, Б., *Српско сликарство у доба краља Милутина* (Београд, 1998).

Томовић, Г., *Морфологија ћириличких натписа на Балкану* (Београд, 1974).

Васић, М. М., *Жича и Лазарица. Студије из Српске Уметности Средњег Века* (Београд, 1928).

Шупут, М., *Пластична декорација Бањске*, Зборник за ликовне уметности 6 (1970), 39–51.

Slobodan Ćurčić

KING'S CHURCH IN STUDENICA MONASTERY. SYMBOLISM, ARCHITECTURAL CONCEPT AND REALIZATION – THE ROLES OF DANILO II

Summary

The so-called King's Church, dedicated to Ss. Joachim and Anna, within the courtyard of Studenica Monastery, is one of the smallest and at the same time one of the most important churches of Medieval Serbia. Built in 1313/14 by Serbian King Stefan Uroš II Milutin, the church belongs to the most dynamic phase of his activities as a donor of ecclesiastical architecture.

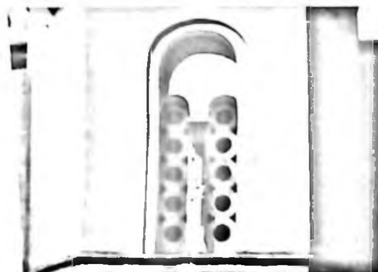
As noted in a number of publications, the origins of its architectural conception and the identity of its architect-builder remain unknown. The church has received special attention from the point of view of its wall paintings and its outstanding iconographic program, while its painters are identified as the best among the Byzantine painters during the first decades of the fourteenth century (most likely Michael and Eusthatios) engaged in the construction of several churches commissioned under the auspices of King Milutin. The conceptually outstanding iconographic concept bespeaks exceptional harmony, undoubtedly the result of close relationship between builders and painters, though the origins of the architectural design and its execution thus far have not yet been adequately illuminated.

The King's Church belongs to the category of the smallest Byzantine domed churches belonging to the so-called "atrophied inscribed cross" type. In contrast to its modest dimensions, by virtue of its symbolic meaning, the church has attracted extensive attention of scholars. Paradoxical relationship of the building's physical minuteness, and the reading of its church architecture as a symbolic portrayal of the universe received their theological underpinnings around the turn of the sixth century. The concept went through later applications in symbolic imagery of Byzantine art and architecture, consistently reliant on the paradoxical relationship of physical minuteness in contrast to the notion of spatial infinity.

The King Milutin's extraordinary church was built within the monastic enclosure of Studenica monastery, the foundation of Stefan Nemanja, founder of Serbia's ruling dynasty and Serbia's first saint, St. Symeon, as the place of his burial became Serbia's most important pilgrimage site. King Milutin's link with his grandfather Stefan Nemanja was established by the location of King's church through its proximity to the church of the Mother of God (Bogorodica), St. Simeon, mausoleum church, and by its planned link with King Milutin's planned church of St. Stephen, at Banjska Monastery. The King's Church and the church of St. Stephen were begun in the same year, 1313, while the church of the Mother of God was intended to physically emulate St. Symeon's mausoleum church in various ways. The churches of the Mother of God and of St. Stephen have long since been declared as western, predominantly Romanesque architecture, while the King's Church has been equated with Byzantine architecture. A closer analysis of King Milutin's church architecture during the second and third decades of the fourteenth century reveals an intermingling of Western and Byzantine architectural styles in a unique synthesis promulgated by monk Danilo, King Milutin's close friend, collaborator, and advisor. As a high-ranking monastic figure, Danilo was entrusted with the role of the hegumenos of Banjska Monastery, and was charged with the construction of the church of St. Stephen, King Milutin's

future mausoleum. The beginning of the work on the church of St. Stephen, chronologically coincided with the work on the King's Church at Studenica Monastery.

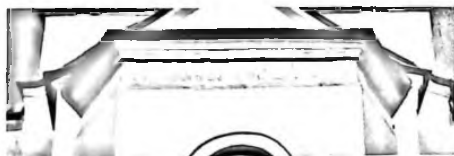
Danilo's instructions to use the church of the Mother of God at Studenica as a model for the church of St. Stephen at Banjska provided Danilo with close contact to Studenica Monastery. During the same time he became linked with several other buildings commissioned by King Milutin. Significantly, these buildings were built by outstanding builders who may have been selected and supervised by Danilo himself. In the years after ca. 1310, Danilo was highly mobile, travelling in a vast area reaching from Constantinople to Kotor, in other words, from the Late Byzantine to Romano-Gothic fringes of stylistic spheres of architectural influence. Active in supervision of buildings built for King Milutin, he was also responsible for discovering and hiring outstanding master builders, artisans and painters originating from East and West alike, who found themselves in the service of the king of Serbia as the principal patron of architecture and arts in the Balkans. Being aware of Serbia's unique geographic position, and its historical origins suspended between the East and the West, Danilo played a distinctive role in the shaping of a new Serbian building synthesis, whose results were marked by crowning achievements not only in the context of Serbia and the Balkans, but also Europe in general. One of these masterpieces, created under these circumstances, marked the beginning of a new epoch, thanks to the unique contribution of the thus far inadequately assessed contribution of the eventual Archbishop of the Serbian Church – Danilo II.



СЛ. 23. „КРАЉЕВА ЦРКВА“, БИФОРА ОЛТАРСКЕ АПСИДЕ (ФОТО: АУТОР)



СЛ. 24. ЦРКВА СВ. ЂОРЂА У СТАРОМ НАГОРИЧИНУ, БИФОРА НА З. ФАСАДИ (ФОТО: АУТОР)



СЛ. 25. „КРАЉЕВА ЦРКВА“, НАТПИС НА ОЛТАРСКОЈ АПСИДИ (ФОТО: АУТОР)



СЛ. 26. ЦРКВА БОГОРОДИЦЕ ЉЕВИШКЕ У ПРИЗРЕНУ, НАТПИС НА ОЛТАРСКОЈ АПСИДИ (ФОТО: АУТОР)

СВОД СРПСКИХ СВЕТИХ У ДОБА КРАЉА МИЛУТИНА

Култови архијереја и пустиножитеља

ДАНИЦА ПОПОВИЋ

А п с т р а к т. – У доба краља Милутина начињени су одлучујући кораци ка стварању „сабора српских светих“. У оквиру те програмске иницијативе издвајају се две етапе. Старија, опредељена у последње деценије XIII века, свој врхунски израз добила је у делу Теодосија Хиландарца. Уз култ „свете двојице“ – Симеона Немање и Саве Српског, утемељитеља српске државности, црквене аутокефалије и духовног идентитета, конституишу се култови српских црквених поглавара, комплементарни владарским. У исто време, образује се и нов светачки образац, оличен у аскети-пустињаку. Битна манифестација тих култова јесу чудотворења везана за светачке мошти.

Кључне речи: хагиографија, чуда, култови светих, црквени поглавари, пустињаци, краљ Милутин

Прошло је пуних тридесет година од како је Димитрије Богдановић, пишући о Теодосију Хиландарцу, означио прве деценије XIV века као раздобље крупних захвата и сводних подухвата на плану српске духовне културе. Било је то, оценио је, доба синтезе и нове, хагиографске и химнографске кодификације српских култова која је, у делу Теодосија и Данила II, довела до коначног конституисања „сабора српских светих“.[1] Богдановићева размишљања, и даље актуелна и научно подстицајна, данас могу да се провере и с неких других, раније неуочених аспеката. Ради тога, размотрићу механизам настанка првих култова српских црквених поглавара и анахорета, као и њихову сврховитост у времену када су формирани. Истраживања у мом раду комплементарна су са резултатима проучавања династичких култова у доба краља Милутина, које је у овом Зборнику саопштила С. Марјановић-Душанић. У њеном раду изложени су и општи, концептуални оквири проблематике који се тичу феномена светости и механизама конституисања светачких култова, а посебно, феномена чудесног, као суштинске манифестације светости.

Данило II, заслужан за коначно уобличавање „српског пролога“, јасно је изложио своју намеру да већ постојеће прославне саставе посвећене

[1] Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, Београд 1980, 164–176; Id. Предговор, у: Теодосије, *Житије светог Саве*, прев. Л. Мирковић, ред. Д. Богдановић, Београд 1984, XVII–XXII; Id. Предговори, у: Теодосије, *Житија*, Београд 1988, 18–23.

владарима допуни новим, и да ту целину заокружи животописима српских црквених поглавара: „Сва напред писана житија краљева српске земље, сва саставивши довде, и опет после њих наумисмо, колико нам буде могуће у Господу, да и неке мале повести житија проговоримо о светитељима који су пређе били...“.[2] Као резултат тог наума, добро је познато, настали су животописи и службе архиепископу Арсенију I и Јевстатију I, по свој прилици и житије архиепископа Јоаникија I, као зачетак шире целине, коју ће доцније допуњавати Данилови настављачи.[3] Тој завршници претходила је, међутим, етапа припремног прослављања која, настојаћу да покажем, припада првим деценијама владавине краља Милутина.

Шири оквир мог разматрања представљају догађаји из последње две деценије XIII века, везани за архиепископска седишта у Жичи и Пећи. У том контексту, важно је подсетити на чињеницу, у науци још давно истакнуту, да постепено премештање црквеног седишта из Жиче у Пећ током друге половине XIII века – услед угрожености северних граница а такође, као последица ширења државе на југ – није поништило статус првосаздане Архиепископије. То пресељење никада није спроведено на коначан и формалан начин нити је између два црквена седишта дошло до потпуног смењивања функција.[4] Новији резултати истраживања довели су у питање тезу о првобитној фунерарној замисли пећких Св. Апостола, која је у науци дуго времена општеприхваћена и заснована, с једне стране, на великом броју сахрана извршених у најстаријем храму Архиепископије, а с друге, на сликаном програму његове апсиде и куполе.[5] Схватање о фунерарној функцији пећких Св. Апостола оспорено је како са становишта историјских извора, тако и пажљивог, компаративног испитивања сликаних програма жичке Спасове цркве и пећких Св. Апостола и њиховог значења.[6] До сличних закључака довела су и најновија разматрања сахрана и гробова српских црквених поглавара, од Арсенија I до Данила II,

[2] Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, *Службе*, прир. Г. Мак Данијел, Д. Петровић, Београд 1988, 152.

[3] Разлоге да се Житије архиепископа Јоаникија I припише Данилу II последња је претресала Љ. Јухас-Георгијевска, *Мотивска структура житија архиепископа Јоаникија I*, у: *Жива реч*. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић, ур. М. Детелић, С. Самарџија, Београд 2011, 271–299 (са старијом литературом).

[4] Такав однос, између осталог, илуструје и чињеница да је свој традиционални назив Дом Спасов Жича задржала, а да су га истовремено преузели и пећки Свети апостоли као знак поистовећења с „првосазданом“ Мајком цркава, С. Ћирковић, у: В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, Београд 1990, 23–24; Id. *Жича као архијерејско седиште*, у: *Манастир Жича*, Зборник радова, ур. Г. Суботић, Краљево 2000, 13–14.

[5] В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 22, 43–45, 115.

[6] М. Марковић, *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд 2009, 133–134; Д. Војводић, *Жича и Пећ. Прилог разматрању сличности два програма зидног сликарства*, Саопштења XLIII (2011) 31–45: Id. *Запажања и размишљања о сликарству светилишта Спасове цркве у Жичи*, у: Ниш и Византија XI (2013) 247–266.

која су показала да кроз читав XIII век сахрана у пећком црквеном седишту, укључујући и гроб њеног оснивача Арсенија I, није представљала обавезујућу праксу. Доцније, током прве половине XIV века, већина погреба је ту обављена на основу ктиторских заслуга и права појединих прелата. Нешто касније, сахрана црквених поглавара у Пећкој патријаршији чини се да је постала уобичајена, мада не и обавезна пракса.[7] Све те околности битне су не само за разумевање међусобног односа старијег и млађег седишта Српске цркве, већ и оних иницијатива из којих ће проистећи први култови црквених поглавара.

Пођимо хронолошким редом. Архиепископ Арсеније I (1233–1263), заслужни наследник светога Саве и дугогодишњи, поуздани чувар његових тековина, већ за живота стекао је велики углед захваљујући „дивним и прекрасним и богоугодним делима својим“, међу којима је посебно место имало „неослабљено“ старање о архиепископском седишту у Жичи. Арсеније се, након дужег боловања, упокојио 1266. године, на жичком метоху у Чрнчи одакле је, према сведочењу животописца, пренет у своју задужбину, пећке Св. Апостоле. Ту је његово „богољубиво тело“ положено у унапред припремљену „раку од камена“, то јест, у гробницу обележену мермерним саркофагом, који се до данас сачувао.[8] Заметне облике Арсенијевог култа чинио је ритуал објављивања моштију које се, према сведочењу Данила II, збило „неколико година“ након сахране, у време столовања архиепископа Саве II (1264–1271), дакле, негде на самом крају седме деценије XIII века. Обред се састојао од неколико уобичајених етапа. Најпре су се мошти огласиле – ударом грома, у поноћ, када се распукла рака светога и испунила миомирисом – затим су оне подигнуте из раке, уз испољавање „неисказане божје благодати“, да би најзад биле положене у кивот „на виђење свима“.[9] Ови догађаји, укључујући све предвиђене пратеће појаве, изложени су посредством стандардних хагиографских топоса.[10] Приповедање Данила II садржи, међутим, и неке посебне

[7] М. Поповић, Д. Поповић, *Гробови црквених поглавара у манастиру Жичи*, Саопштења XLV (2014) 27–47 (са старијом литературом).

[8] Данило Други, *Животи*, 151–179; о архиепископу Арсенију, Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве I. Од покрштавања Срба до краја XVIII века*, Београд 1991, 139–144; о надгробном споменику архиепископа Арсенија, В. Ј. Ђурић, С. Ћирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија*, 115; М. Чанак-Медић, *Архитектура прве половине XIII века II. Цркве у Рашкој*, Споменици српске архитектуре средњег века, Београд 1995, 68, сл. 288.

[9] Данило Други, *Животи*, 172–173.

[10] T. Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Berlin–New York, 2005, 318–339; о феномену објављивања светачких реликвија, на основу хигиографских извора, M. Kaplan, *L'ensevelissement des saints: rituel de création des reliques et sanctification à Byzance à travers les sources hagiographiques (Ve–XIIe siècle)*, Travaux et Mémoires 14 (Mélanges Gilbert Dagron), Paris 2002, 319–332 (репр. у: M. Kaplan, Pouvoirs, église et sainteté. Essais sur la société byzantine, Paris 2011, 127–145); о ритуалу објављивања моштију у српској средини средњега века, Д. Поповић, *Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији*, Београд 2004, passim.

нагласке релевантне за наш проблем. Реч је о чудесима око Арсенијевих моштију. Мало је тема у хагиолошкој науци чије је разумевање у последње две деценије толико узнапредовало као што је то случај са феноменом чуда – једном од кључних, мада не и обавезних манифестација светости.[11] Тако сазнања о типологији и репертоару чуда, разлозима за састављање каталога чудеса, као и увид у њихову теолошку позадину, друштвени контекст и политичку функцију, пружају и у нашем случају довољно чврста упоришта за одређене претпоставке, па и закључке.

Исказ Данила II о „многим чудесима“ Арсенијевог житија не треба узимати дословно, већ га ваља разумети као сведочење о једном изузетном животу, који надилази уобичајене људске границе, што божјег изабраника и квалификује за светитељство. У том светлу посматрана, чудеса архиепископа Арсенија, у ужем смислу речи, припадају најчешћој категорији *miracula*, а то су она *post mortem*, која су посебно карактеристична и за српску култну праксу.[12] Оно што такође пада у очи јесте то што опис објављивања моштију, значи, опис догађаја с краја седме деценије 13. века, не укључује „прописан“ извештај о чудесима, ако се изузме уопштен исказ „о предивном чуду“, то јест, благоуханом својству објављених реликвија.[13] Харизматска својства Арсенијевих моштију о којима говори добро обавештени Данило II јавно су се манифестовала, како изгледа, тек доцније. Она су изложена у невеликом али веома промишљено састављеном каталогу чуда.[14] Та „збирка“ обухвата четири исцељења од различитих болести, као и једно чудо са вином, по узору на Христово у Кани Галилејској.[15] Два таква догађаја Данило хронолошки

[11] За наше питање посебно су релевантни: B. Flusin, *Miracle et l'histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Skythopolis*, Paris 1983; V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles? L'exemple des miracles de Saint Artémios*, у: Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments, ed. C. Jolivet-Levy, M. Kaplan, J.-P. Sodini, Paris 1993, 95–116; M. Kaplan. *Les normes de la sainteté à Byzance (VIe–XIe siècle)*, Mentalités 4 (1990) 15–34 (репр. у: M. Kaplan, Pouvoirs, église et sainteté, 53–73); Id. *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin?* у: Miracle et Karāma, ed. D. Aigle,Turnhout 2000, 167–196 (репр. у: Pouvoirs. église et sainteté, 97–126); S. Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*, Variorum 2011, passim.

[12] У српској култној пракси моћ чудотворења за живота испољио је само свети Сава. Д. Поповић, *Чудотворења светог Саве Српског*, у: Под окриљем светости, 97–118; о чудима *ante* и *post mortem* у византијској хагиографији, M. Kaplan, *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin*, 100–101; S. Efthymiadis, *Le miracle et les saints durant et après le second iconoclasme*, у: Monaste res, images, pouvoirs et société à Byzance, ed. M. Kaplan, Paris 2006, 153–182 (репр. у: S. Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium, XII*).

[13] Данило Други, *Животи*, 173.

[14] О зборницима чуда у доба Пелеолога, S. Efthymiadis, *Late Byzantine Collection of Miracles and Their Implications*, in: The Heroes of Orthodox Church, ed. E. Kountoura-Galake. Athens 2004, 239–250 (репр. у: S. Efthymiadis, *Hagiography in Byzantium, XVI*).

[15] Подробно о Христовим чудима, W. Cotter, C.S.J., *Miracles in Greco-roman Antiquity. A sourcebook*, London, New York 1999, passim.

прецизно одређује, што је за наш проблем од прворазредног значаја. Чудесна набавка вина у време велике оскудице, збила се за столовања Јевстатија I (1279–1286), и то баш у часу када је архиепископ служио у цркви Св. Апостола, на празник уснућа Арсенијевог.[16] Друго чудо Данило везује за доба архиепископа Јакова (1286–1292?), када су мошти светог, након процеса инкубације поред свечевог кивота у цркви Св. Апостола, исцелиле једног „бесовима“ поседнутог грчког монаха, који није издржао искушења келиотског живота у Котрулици, оближњој пећкој исихастирији.[17]

Уколико се поклони поверење Даниловој, прецизно предоченој хронологији, поменуте чудесне догађаје требало би, са доста извесности, определити у рано раздобље владавине краља Милутина. Кључно питање свакако су разлози због којих управо у то доба, око четврт века након Арсенијеве смрти, долази до манифестације његових чудеса, а касније и до својеврсне „кодификације“, у житију што га је саставио Данило II. Ту појаву треба без сумње посматрати у неколико равни – пре свега, у светлу сазнања о функцији и механизмима испољавања светачких чуда. Не мање важан аспект су и актуелне појаве у оновременој српској хагиографији, међу којима се посебно издваја *versio secunda* житија светог Саве из пера Теодосија Хиландарца. Разлоге за настанак те, најчувеније метафразе старе српске књижевности – како је то показала С. Марјановић-Душанић – свакако треба тражити у идеолошким стремљењима највиших црквених кругова, блиско повезаних са врховном влашћу.[18] У сваком случају, посмртна чуда архиепископа Арсенија дала су снажан подстицај развоју његовог култа, и то у два основна правца: прво, прослављању самога светитеља, наследника Саве Српског, друго, уобличавању његове задужбине, уједно и новосаздане Мајке цркава, као важног култног места. Ти подстицаји у виду „предивних чудеса преосвећенога“ – доказа присуства божје благодатне силе, сигурно се нису одвијали изван институционалног оквира и без нарочите сврхе. На то указују укупна и веома разуђена сазнања о разлозима писања хагиографије и функцији чуда, не само у процесу светитељског прослављања једне личности, већ и у широј, идеолошкој и политичкој мотивацији друштвене заједнице, тачније, њене елите.[19]

[16] Данило Други, *Животи*, 175–176.

[17] Данило Други, *Животи*, 176–178; за коментар овог догађаја, у ширем контексту источнохришћанске демонологије, Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, *Дечанска пустиња. Скитови и келије манастира Дечана*, Београд 2011, 200–202; о чудесним исцељењима методом инкубације, A.-M. Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, у: Holistic Healing in Byzantium, ed. J. T. Chirban, Brookline, Massachusetts 2010, 155; I. Csepregi, *Who is behind Incubation Stories? The Hagiographers of Byzantine Dream-Healing Miracles*, у: Dreams, Healing, and Medicine in Greece, ed. S. M. Oberhelman, Farnham, Surrey 2013, 161–188 (са изворима и библиографијом).

[18] В. рад С. Марјановић-Душанић у овом Зборнику.

[19] О разлозима састављања светачких житија, а посебно, каталога чудеса, A.-M. Talbot, *Old Wine in New Bottles: The Rewriting of Saints' Lives in the Paleologan Period*, у: The Twilight of Byzantium. Aspects of Cultural and Religious History in the Late Byzantine

За наш проблем још је садржајнији случај објављивања моштију архиепископа Јевстатија I (1279–1286), које се збило у Жичи и означило прву етапу у настанку његовог култа. Претходни истраживачи у више наврата су исказали недоумице у погледу разлога који су навели Данила II да управо Јевстатију I састави житије и службу и на тај начин га, на велика врата, уведе у сабор српских светих.[20] Наш угао посматрања, надам се, могао би да на ту недоумицу баци нешто више светла.

Животни пут тог истакнутог архијереја српске цркве, високог порекла, текао је у складу са прописаним обрасцима и етапама предвиђеним за прејемнике престола светог Саве. Те етапе подразумевале су духовно усавршавање на Атосу и ходочашће у Свету земљу у којој је, према животопису, Јевстатије боравио „много времена". Он је потом обављао веома захтевне дужности – најпре хиландарског игумана а затим зетског епископа. За поглавара српске цркве, према Даниловом тврђењу, изабран је на сабору сазваном након смрти архиепископа Јоаникија 1279. године.[21] Животописац није пропустио да истакне Јевстатијеву „неослабну бригу" за Архиепископију, а његове заслуге за радове у жичкој Спасовој цркви потврдила су и археолошка истраживања.[22] Те заслуге, по свој прилици, обезбедиле су му право на репрезентативан гроб, обележен саркофагом, који је архиепископ себи припремио још за живота.[23]

Подстицаје за настанак култа архиепископа Јевстатија треба определити у време након Јевстатијеве смрти 1286. године – што потврђује целокупан ток догађаја изложен у његовом житију. Топоси који описују Јевстатијеве последње тренутке – болест и предосећање смрти „умним очима и душевним гледањем" припадају уобичајеном репертоару.[24] Устаљеним обичајем могу да се сматрају и прва посмртна оглашавања моштију, која су уследила после „неколико година" и била праћена „пречудним знамењима". Међу њима се издваја чудо, јединствено у српској култној пракси, када су из мермерне гробнице изникла три цвета, „украшена предивном лепотом изгледа".[25] Посебно је речито исцељење неког угледног човека који је дуго и безуспешно тражио себи лека. Оздравио је тек након дужег пребивања у Дому Спасову, где се молио пред иконама Христа и Богородице, а током богослужења стајао „код раке

Empire, ed. S. Ćurčić, D. Mouriki, Princeton 1999, 15–15–16; Ead. *Hagiography in Late Byzantium (1204–1453)*, у: The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography, vol. I: Periods and Places, ed. S. Efthymiadis, Farnham, Surrey, 2011, 173–180 (са изворима и библиографијом); в. и радове у нап. 10.

[20] Данило Други, *Живоши*, Предговори Г. Мак Данијела и Д. Петровића, 23, 31.

[21] Данило Други, *Живоши*, 193– 212; Ђ. Слијепчевић, *Историја срйске йравославне цркве*, 149–150.

[22] Д. Минић, *Археолошки йодаци о манасширу Жичи*, у: Манастир Жича, 234–235.

[23] М. Поповић, Д. Поповић, *Гробови црквених йоїлавара*, 30–35.

[24] T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 319–322.

[25] Данило Други, *Живоши*, 207–209; Д. Поповић, *Цвешна симболика и кулш реликвија у средњовековној Србији*, Зограф 32 (2008) 69–81.

светога". Коначно је исцељен тек након што му се Јевстатије јавно посредством визије.[26] Да би се разумео прави смисао тог догађаја, важно је нагласити да је у питању прво чудо везано за Жичу још од времена светог Саве који је, у току изградње Спасове цркве, извршио чудо „подизања раслабљеног".[27] Данило II не само што подробно описује знамења крај Јевстатијевог гроба, већ и јасно саопштава његову сврху: чудо је показатељ „да је божја милост на преподобнима и посета на изабраницима Његовим". Богоизабраност Јевстатијеву, као претпоставку будућег култа животописац истиче препознатљивом топиком: „А Бог ... хотећи у чудима прославити овога преосвећенога." Неће бити случајно ни то што опис излечења крај Јевстатијевих моштију – уз помоћ божје „безмерне силе и неисказане милости" – садржи тврђење да се оболели, као и приликом Савиног исцељења раслабљеног, молио пред жичким чудотворицама, веома поштованим иконама Христа и Богородице, за чију је набавку заслужан био управо Сава.[28] Такво, својеврсно позивање на старину жичких чудотворстава и репутацију њиховог главног протагонисте сигурно је, у датом тренутку, значајно доприносило култном статусу првосаздане „Мајке цркава".

Завршни чин и крајњу сврху објављивања Јевстатијевих моштију прецизно описује Данило II. То „чудно и страшно виђење" одмах је јављено „тадањем архиепископу Јакову и целоме сабору". Животописац даље сведочи да су, након поновљених знамења, „такова чуда јављена тадашњем благочастивом краљу Урошу /Милутину/". Пошто се краљ посаветовао „са преосвећеним архиепископом", уследила је завршна етапа процеса светачког прослављања, а то су били обреди *elevatio* и *depositio* моштију: након отварања гроба пронађено је „цело", „ничим повређено" тело, које је затим, уз прописна славословља и третман „добромирисним мирисима", положено у „частан ковчег" и јавно изложено „на виђење".[29] Та свечана и јавна промоција новог светитеља, озваничена присуством највиших представника друштвене хијерархије, била је завршни и кључни стадијум обзнањивања светости.[30] Додајмо и то да у читавој српској хагиографској заоставштини светитељско

[26] Данило Други, *Живоши*, 209–210; о чудесним исцељењима посредством визије, A.-M. Talbot, *Faith Healing in Byzantium*, 156; S. Constantinou, *Healing Dreams in Early Byzantine Miracle Collections*, у: Dreams, Healing, and Medicine in Greece, 189–198.

[27] Чудо описује Доментијан, *Живош Свешоїа Саве и Живош Свешоїа Симеона*, прир. Р. Маринковић, Београд 1988, 128–129.

[28] О жичким чудотворним иконама Христа и Богородице, Б. Миљковић, *Жишија свешоī Саве као извори за исшорију средњовековне умешносши*, Београд 2008, 140; о иконама чудотворицама и њиховом деловању, J. A. Munitz, *Wonder-Working Ikons and the Letters to Theophilos*, Byzantinische Forschungen 21 (1997) 115–123; в. такође радове у Зборнику *Чудотворная икона в Византии и древней Руси*, уредник А. М. Лидов, Москва 1996.

[29] Данило Други, *Живоши*, 211; Д. Поповић, *Под окриљем свешосши*, 20–21 и passim.

[30] M. Kaplan, *Les normes de la sainteté*, 15–34; Id. *Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin*, passim.

прослављање Јевстатија I представља један од најексплицитније посведочених примера садејства црквених и државних поглавара приликом установљења култа једне личности. Даља збивања везана за мошти архиепископа Јевстатија, иако важна са других становишта, мање су релевантна за нашу тему. Њихову судбину одредиле су ратне прилике, почетком деведесетих година 13. века, када је Жича тешко пострадала. Тада је архиепископ Јаков (1286–1292) пренео мошти у дом Светих апостола у Пећи где му је нешто доцније, заслугом Данила II, култ и хагиографски заокружен.

Чињеницу да се почетни подстицаји за увршћење српских црквених поглавара у ред светих добрим делом поклапају с владавином краља Милутина, свакако треба посматрати у ширем контексту те епохе. То је, добро се зна, време видног успона и консолидације цркве, снажења монаштва, као и развоја литургијског и духовног живота. Речита је, у том смислу, велика пажња коју је током прве и друге деценије XIV века краљ Милутин посветио црквеним седиштима. Његовим старањем обновљена је Богородица Љевишка, катедрала призренских епископа, потом и Грачаница, храм липљанске епископије, а жива активност одвијала се и у „првосазданој" Архиепископији у Жичи. Краљ Милутин устројио је, такође, епископску цркву у Скопљу, посвећену Богородици Тројеручици, као упориште Српске цркве на новозапоседнутим територијама. У тим подухватима краљ се чврсто ослањао на највише личности црквене хијерархије који су, ако је судити по сачуваним изворима, сада и сами постали иницијатори важних градитељских подухвата.[31] Битан аспект тог новог односа државе и цркве било је усвајање ромејског учења о дијархији, симфонији световне и црквене власти.[32] Новија, темељна истраживања показала су да је наук о сагласју царства и свештенства имао у то време вишеструки одјек: од превода појединих правних списа, каква је *Синтагма* Матије Властара, до сликаних програма српских цркава, где је та идеја саопштена помоћу иконографских образаца који ликове владара и црквених поглавара доводе у непосредну везу, наглашавајући симетрију њихових достојанстава, раније непознату.[33] У таквом, веома сложеном друштвеном и идеолошком контексту треба да се посматра настанак и развојни ток култова српских црквених поглавара, који су свој хагиографски облик добили у Зборнику житија Данила II и његових настављача.

[31] О том аспекту ктиторске делатности краља Милутина, Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 7–26 и passim (са изворима и библиографијом).

[32] За опште оквире, Ж. Дагрон, *Цар и првосвештеник. Студија о византијском „цезаропапизму"*, Београд 2001, 266–274.

[33] V. J. Djurić, *La royauté et le sacerdoce dans la decoration de Žiča*, у: Манастир Жича, 135–139; садржајна тумачења код Д. Војводић, *Слика световне и духовне власти у српској средњовековној уметности*, ЗЛУМС 38 (2010) 35–78 (са критичким освртом на ранија мишљења и обимном библиографијом).

* * *

Процват монаштва у раздобљу владавине краља Милутина, као последица све живљих додира са византијском културом, извршио је снажан утицај на многе аспекте друштвеног и духовног живота тадашње Србије. Један од пресудних био је утицај Свете Горе, чувара изворне еремитске традиције и изворишта особених, аскетских духовних идеала. Таква клима подстакла је не само нове облике књижевног стварања већ је у први план истакла и важан монашки образац, оличен у аскети-пустињаку.[34] У српској средини он је отелотворен у лику Св. Петра Коришког.

У последњих петнаестак година култ св. Петра Коришког био је предмет пажње истраживача различитих научних дисциплина, тако да су његови облици и процес настанка добро осветљени са различитих становишта.[35] С друге стране, хронолошки оквири развоја култа још увек представљају отворено питање, с обзиром на то да је у новије време изнето схватање како, у односу на ранија мишљења, треба дубље у прошлост померити не само раздобље у којем је живео тај анахорета (у крај XII и почетак XIII века), већ и доба у коме је стварао Теодосије Хиландарац (у последње деценије XIII века).[36] Оно што је неспорно јесте чињеница да је Теодосије дошао са Свете Горе у Коришу на позив старца Григорија, са задатком да опише живот и подвиге угледног локалног пустињака од чијег су га времена, како сам каже, делиле отприлике две генерације.[37] Теодосијев допринос коначном конституисању култа Петра пустињака треба одмеравати у односу на облике и манифестације штовања које је у Кориши затекао – а они су били већ релативно развијени. Указаћу,

[34] Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности*, 164–175; о пустињачком монаштву у средњовековној Србији, Д. Поповић, *Монах – пустињак*, у: Приватни живот у српским земљама средњег века, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић, Београд 2004, 552–585; Ead. *„Пустиње" и „свете горе" средњовековне Србије – писани извори, просторни обрасци, градитељска решења*, ЗРВИ XLIV (2007) 253–274; Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, *Дечанска пустиња*, 177–185 (са библиографијом).

[35] Л. Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево 1965, 81–85; у новије време, важан подстицај проучавању култа Св. Петра Коришког дао је Зборник радова Манастир Црна Ријека и Свети Петар Коришки, ур. Д. Бојовић, Приштина, Београд 1998 (посебно: Б. Тодић, *Одраз култа светог Петра Коришког у уметности*, 189–204; И. Шпадијер, *Пролошко житије светог Петра Коришког*, 205–210.); D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša – Stages of Development and Patterns*, Balcanica XXVIII (1997) 181–212 (са изворима и старијом литературом); сва досадашња сазнања о култу Св. Петра Коришког, са релевантном библиографијом, сабрана су код И. Шпадијер, *Свети Петар Коришки у старој српској књижевности* (у штампи).

[36] И. Шпадијер, *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца*, ПКЈИФ 76 (2010) 3–16; Ead., *Јужнословенски пустињаци X–XIII века у најстаријој литерарној традицији*, у: Светци и свети места на Балканите, Старобългарска литература 47 (2013) 108–120; за критички осврт на поједине аспекте аргументације изложене у радовима И. Шпадијер, в. у овом Зборнику рад С. Марјановић-Душанић.

[37] Теодосије, *Житија*, 288.

у најкраћим цртама, на главне етапе у развоју култа.[38] У тежњи да се „окуша у већим подвизима" и пронађе себи „пустињу", Петар пустиножитељ успео се на Коришку гору код Призрена и у њеним врлетима открио, како то касније вели Теодосије, „дивно за отшелнике пребивалиште". У једној од пештера устројио је себи келију која му је служила као обитавалиште и место жестоке аскезе. Након смрти ту је и сахрањен, у гробу који је сам усекао у стену. Велики углед који је Петар стекао својим изузетним подвигом, као и посмртна знамења светитељства, имали су за исход поступни настанак његовог култа. Уврштењу једног српског анахорете у ред светих сигурно је значајно допринела околност што су ти крајеви након 1220. године дошли под српску власт, односно под јурисдикцију српског епископа у Призрену.[39] Такав ток догађаја пресудно је утицао и на обликовање коришког светилишта. Након Петрове смрти, пустињакова келија добила је живопис и из стамбеног преиначена у сакрални простор, док су околне пећине населили Петрови следбеници, и на тај начин образујући прву монашку обитељ, чије су сакрално језгро чиниле свете и чудотворне мошти Петра пустиножитеља. О степену и облику култа сведочи старија Служба која је, како су то показала недавна истраживања, настала у првим деценијама XIII века, дакле, више десетина година пре Теодосијеве.[40]

Дакле, иако је Теодосије у свом подухвату имао чврсто упориште у затеченом стању, његово деловање означило је прекретницу у развоју култа Петра пустињака. Боравак Теодосија Хиландарца у Кориши, који треба сматрати брижљиво осмишљеном, срховитом иницијативом, имао је за резултат писање нових прославних састава – Житија и Службе. Обавештења о животу и подвизима коришког отшелника, добијена на лицу места, Теодосије је поставио у хагиографске оквире, описавши их помоћу пажљиво одабраних топоса.[41] Личност једног локалног анахорете он је транспоновао у узорни лик, и то у свим појединостима, стварајући заокружену слику еремитског „житија и живни". Уз помоћ опробаних средстава – топоса преузетих из аскетске литературе и пустињачких животописа, Теодосије је предочио све прописане стадијуме Петровог животног пута, који је читав окренут поништавању телесног и освајању „богоподражавајућег савршенства". Једнако прецизно и учено изложен је репертоар Петрових подвига и искушавања – најстрожи пост и непрекидна молитва, разноврсно мучење тела и „чување ума" – који су, одреда, својствени најрадикалнијим аскетама Источног света. Посебно упечатљиво дочарана је

[38] В. нап. 36.

[39] М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 17-33.

[40] И. Шпадијер, *Почеци старе српске црквене поезије*, у: Ђурђеви Ступови и Будимљанска епархија, Зборник радова, ур. М. Радујко, Београд 2011, 209–217 (где је исправљено датовање старије Службе светом Петру Коришком у последњу трећину XIII века, које је предложила Т. Суботин-Голубовић, *О двема службама светом Петру Коришком*, у: Манастир Црна Ријека и Свети Петар Коришки, 211–218).

[41] T. Pratsch, *Der hagiographische Topos*, 306–308 и passim.

„страшна борба" са демонима, када Петров подвиг поприма драматичне размере а аскеза граничне облике. Коначна победа и задобијање трајног унутрашњег мира такође су описани по угледу на примере „древних моћних подвижника".[42]

Са становишта наше теме важно је сагледати какву је улогу, у оквиру прославних састава посвећених Светом Петру Коришком, имао елемент чудесног. Чуда су, видели смо, одиграла кључну улогу приликом грађења светачких ликова српских династа, као и црквених поглавара, а њихова учестала појава хронолошки може да се датира у рано раздобље владавине краља Милутина, тачније, у последње две деценије XIII века. Показано је, такође, да је њихово сврсисходно коришћење нарочито својствено делу Теодосија Хиландарца.[43] Карактеристично је да Житије коришког отшелника не садржи каталог чудеса. Петров епитет чудотворца и чудесна својства његових моштију истичу се како у Житију тако и у Служби. Он је „чудотворац диван", молитељ и делотворни посредник кога је Христос даровао свету. Богословски веома садржајан свакако је исказ да је Петар „умртвљењем и духом поживео", па стога „и твар преславним чудесима испунио".[44] Та чудеса одреда припадају категорији *post mortem* и везују се за свечеве мошти, којима је дарована благодат „да исцељењем чудеса творе".[45] Натприродна сила Петрових, благоуханих моштију, испољила се у моћи излечења „од различитих недуга", међу којима се поименце наводе исцељење слепих, хромих и раслабљених, а нарочито, способност да „исцељује страсти", односно, да „одгони бесове" и „нечисте духове".[46] Наглашавање управо те, изузетне моћи, представља још једну потврду Теодосијеве одличне упућености у правила хагиографског жанра. Наиме, он је добро знао да су најделотворнији међу „егзорцистима" били управо пустињаци, којима је борба са демонима представљала не само дубоко егзистенцијално искуство, већ и прописани вид аскетске праксе.[47]

Тековина Теодосија Хиландарца није се састојала само у врхунској сублимацији лика Петра пустињака. Надахнут особеним, светогорским доживљајем природе као „духовног раја и борилишта у исто време", он је амбијент Коришке горе транспоновао у раван сакралног, описао га као „дивно од Бога

[42] D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 199–205; о етапама и видовима еремитског живота, из обимне литературе за ову прилику издвајам опште прегледе: L. Regnault, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1990; G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993; T. Špidlik S. J., M. Tenace, R. Čemus, S. J., *Questions monastiques en Orient*, Rome 1999, 168–178 и passim; W. Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004.

[43] В. рад С. Марјановић-Душанић у овом Зборнику.

[44] Теодосије, *Служба светом Петру Коришком*, у: Службе канони и Похвала, прир. Б. Јовановић-Стипчевић, Београд 1988, 214, 218.

[45] Теодосије, *Житија*, 287.

[46] *Ibidem*; Теодосије, *Служба светом Петру Коришком*, 214, 218.

[47] Д. Поповић, *Монах-пустињак*, 572–574 (са наведеним изворима); о византијској демонологији, R. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988; Id. *The Life of Lazaros of Mt. Galesion*, Washington D. C. 2000, passim.

за отшелнике устројено пребивалиште“, и као „место ван света и за сваки подвиг прикладно“. Уз помоћ зналачки одабраних општих места и песничких слика, Теодосије Коришку гору карактерише као чудесну, божју творевину, са нерукотвореним стубовима и пештерама, која већ самим својим својствима надахњује на подвиг.[48] Стога је, с посебном намером, означава као „свету гору“, поредећи је истовремено с рајем и небом.[49] Позивајући се на чувену синтагму Кирила Скитопољског, он коришку пустињу назива и „градом“, из којег монах созерцава „вишњи Јерусалим надземни“.[50]

Високе монашке узоре Петра пустињака Теодосије истиче у више наврата. Несумњив програмски карактер има његово тврђење да је Петар последовао „добродетељном живљењу светог Антонија“ – прототипу свих познијих еремитских житија.[51] Позивајући се на изворну традицију пустињских отаца, исти писац такође истиче да се коришки отшелник „макар и у последње нараштаје али не горе од изванредних древних отаца подвизавао“.[52] Тај исказ јасно указује на идентитет Петра Коришког какав је осмислио Теодосије. Он је „новозасјали Петар“ и „нови пустињак“, подобан св. Антонију.[53] Коришки отшелник је, такође, „грађанин пустиње“, аскета-стилит најжешћег кова, који у сопственом времену и поднебљу понавља, на равноправан начин, подвиг освештаних узора. Био је то, код Срба, први случај да се еремитски светачки модел кодификује у пуном облику и према врхунским правилима жанра.[54] Да

48 Теодосије, *Житија*, 271, 287–288; о својствима еремитског обитавалишта, в. радове у зборнику Le sacré et son iscription dans l'espace á Byzance et en Occident, Etudes comparées, ed. M. Kaplan, Paris 2001: M. Kaplan, *Le choix du lieu saint d'aprés certaines sources hagiographiques byzantines*, 183–198; A.– M. Talbot, *Les saintes montagnes à Byzance*, 263–318: Ead., *Founders'choices: Monastery site selection in Byzantium*, у: Founders and refounders of Byzantine monasteries, ed. M. Mullet, Belfast 2007, 43–52; Д. Поповић, Б. Тодић, Д. Војводић, *Дечанска пустиња*, 203–207 (са библиографијом); I. Špadijer, *The Symbolism of Space in Medieval Hagiography*, у: Средневековни текстове, автори и книги. Сборник в чест на Хайнц Миклас, Кирило-Методиевски студии 21, София 2012, 3000–308.

49 О идеји и пракси монашке *свете горе* у српској средини, Д. Поповић, *„Пустиње" и „свете горе" средњовековне Србије – писани извори, просторни обрасци, градитељска решења*, ЗРВИ XLIV (2007) 253–274.

50 Теодосије, *Служба светом Петру Коришком*, 215–216, 225, 228–229; cf. Cyril of Scythopolis: *The Lives of the Monks of Palestine*, Translated by R. M. Price, Annotated by J. Binns, Kalamazoo, Michigan 1991, 98 (90. 8–10), 150–151 (141. 9–10).

51 Теодосије, *Служба светом Петру Коришком*, 218; за Житије св. Антонија, в. издање: Athanase d' Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. G. J. M. Bartelink, Paris 1994; уп. и J. E. Goehring, *Ascetics, Society and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg, PA, 1999; P. H. Görg, *The Desert Fathers. Saint Antony and the Beginnings of Monasticism*, San Francisco 2011; о рецепцији Житија св. Антонија у српској средини, З. Витић-Недељковић, *Житије светог Антонија у српској рукописној традицији*, Археографски прилози 21 (1999) 37–131.

52 Теодосије, *Житија*, 265.

53 Теодосије, *Служба светом Петру Коришком*, 215, 224, 225.

54 О присуству еремитског светачког обрасца у српској хагиографској литератури сведочи његова примена приликом грађења лика светог Саве Српског, Д. Поповић,

је у питању био промишљен, институционално организован чин, указивала би садржина познатог тропара у Теодосијевој *Служби св. Петру Коришком*: „На дан благонарочит, с божаственим светим и врховним ученицима, спомена твога славље се утврди“.[55] Још је одавно изнето мишљење како би ти стихови могли да посведоче да је Петар пустињак уврштен у свете одлуком сабора – што у српској култној пракси не представља уобичајену појаву.[56] У том погледу, Срби су следили особен, источнохришћански образац, познат као *anagnorisis*. То је потврђивање светитељства, литургијско-хагиографским средствима, на основу светачких знамења и већ раширеног штовања једне личности и битно се разликује од формалног проглашења, *anakirisis*, које је веома блиско римокатоличкој *canonisatio*.[57] Саборно уврштење Петра Коришког међу свете било би у пуном сагласју с резултатима нашег истраживања, које указује да тај култ треба сагледавати у склопу шире, програмске иницијативе из времена краља Милутина, усмерене на стварање неке врсте сабора српских светих. Не треба посебно истицати да су у подухвату такве важности морали да учествују највиши представници државе и цркве, уз незаобилазно учешће светогорске духовне елите. Најзад, додајмо и то да су нов, високи статус Светог Петра Коришког, као и манифестације његовог култа, имали непосредан одјек на раст његове обитељи. Она се од првобитне, лабаве заједнице Петрових следбеника преобразила у снажан киновитски манастир који је, стекавши углед чувара моштију Петра пустињака, постао циљ бројних поклоника, укључујући највише личности друштвене хијерархије.[58]

Актуелност еремитског светачког обрасца у доба краља Милутина потврђују и токови култа Св. Прохора Пчињског, једног из скупине јужнословенских пустињака из раздобља XI–XII века. С обзиром да је Прохоров култ врло рано ушао у народно предање, његов стварни садржај и историјски развој тешко је с прецизношћу сагледати.[59] Ипак, на основу расположивих података, произлази да је негде крајем XIII и почетком XIV века култ добио

Пустиножитељство светог Саве Српског, у: Култ светих на Балкану II, ур. М. Детелић, Лицеум 7 (2002) 61–85.

55 Теодосије, *Служба светом Петру Коришком*, 227.

56 Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, у: О Србљаку, Београд 1970, 80, нап. 30; Д. Поповић, *О настанку култа светог Симеона*, у: Под окриљем светости. Култ светих владара и реликвија у средњовековној Србији, Београд 2006, 53–54.

57 О источнохришћанском облику „канонизације“, A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Massachusetts 1983, 21–30; Ead., *Canonisation*, ODB 1 (1991) 372; M. Kaplan, *Les normes de la sainteté à Byzance*, 53–60; C. Hogel, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonisation*, Copenhagen 2002, 59–60.

58 D. Popović, *The Cult of St Petar of Koriša*, 205–208 (са старијом литературом).

59 D. Popović, *Paying devotion to the Holy Hermit: The shrine of St Prochorus of Pčinja*, у: Routes of Faith in the Medieval Mediterranean, Theassalonike 2008, 215–225; И. Шпадијер, *Јужнословенски пустињаци*, 108–120 (са потпуном библиографијом).

нов и снажан подстицај. Из тог времена потиче најстарије хагиографско сведочанство о светом Прохору – синаксарско житије најједноставнијег типа, сачувано у Норовљевом прологу. У том кратком животописном запису, чији се настанак везује за Пчињски манастир, забележени су основни подаци о Прохоровом пореклу и подвизавању на планини Козјак. Ту је и податак да су након смрти његове мошти испољиле чудотворна својства, па су побожни хришћани подигли цркву у којој су их положили.[60] За почетак XIV века везује се и Служба Св. Прохору, чији се сачувани препис датује у другу половину тог столећа. У том саставу се наглашавају основни чиниоци из Прохоровог живота – подвизавање у пустињи, чежња за вишњим царством, а нарочито, чудотворност и исцелитељска својства његових моштију. За нашу тему, нарочито је важан закључак да је састављач Службе био припадник пчињске монашке заједнице и да су обреди везани за ковчег с моштима представљали део његовог непосредног искуства.[61]

Свакако неће бити случајно, што је управо у то време, негде у другој деценији XIV века, обновљена и проширена црква Светог Прохора Пчињског, по свој прилици заслугом архиепископа Саве III (1309–1316), блиског сарадника краља Милутина.[62] Да су чудотворне мошти Прохорове биле у средишту пажње обновитеља, показује то што је за њихов смештај и излагање дограђена посебна просторија, која је са храмом била повезана вратима пробијеним уз јужни зид.[63] У функцији култа били су и делови живописаног програма, укључујући фреско-икону Св. Прохора.[64] Одјеци култа приметни су и у оближњој задужбини краља Милутина у Старом Нагоричину, што би

[60] Житије је објавила К. Иванова, *Две неизвестни старобългарски жития*, Литературна история кн. 1 (1977) 61–63; уп. такође, *Българската литература и книжнина през XIII век*, ур. И. Божилов, С. Кожухаров, София 1987, 62, 224–225; Ђ. Трифуновић, *Најстарији српскословенски животопис светог Прохора Пчињског*, Књижевна историја 100 (1996) 358–364.

[61] С. Новаковић, *Пчињски поменик*, Споменик Српске краљевске академије XXIX (1895) 10–14; Ђ. Трифуновић, *Служба светом Прохору Пчињском*, Источник VI, 24 (1997) 31–47.

[62] Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 318–319 (са изворима и старијом литературом); тврђење да је ктитор цркве био краљ Милутин забележено је у Карловачком родослову, Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Београд – Ср. Карловци 1927, 32; на време и ктитора обнове указује опека на фасади са урезаним именом Сава, идентификованим са актуелним српским архиепископом Савом III: његово име, у својству призренског епископа, помиње се на сличан начин на фасади Богородице Љевишке у Призрену, Д. Панић, Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975, 18, сл. 4.

[63] D. Popović, *Paying devotion to the Holy Hermit*, 218–219, сл. 5, 6.

[64] Г. Суботић, Д. Тодоровић, *Сликар Михаило у манастиру Светог Прохора Пчињског*, ЗРВИ 34 (1995) 117–137; Садашњи портрет, настао у последњој четврти 15. века, верна је реплика, како се сматра, слике из доба краља Милутина; О програму и карактеру млађег слоја фресака (из 1488/9. године), Г. Суботић, *Обнова зидног сликарства у Светом Прохору Пчињском крајем XV века*, Лесковачки зборник XXXI (1989) 9–14;

могло да буде потврда предања, по којем се Прохоров монашки подвиг везује и за „нагоричанску пустињу“. У живопису нагоричанске цркве Прохоров лик добио је истакнуто место: заједно са Св. Јоакимом Осоговским, представљен у припрати, међу најугледнијим монасима православног света.[65]

Оскудност изворних података не дозвољава нам стварање целовите слике о размерама штовања светих пустињака у доба краља Милутина, нарочито када је у питању обнова култова угледних балканских еремита. За такву претпоставку, ипак, постоје одређена упоришта, ако је судити по нешто познијим одјецима. Еремити, као носиоци највећих хришћанских врлина и најделотворнији небески заступници, уживали су и у потоњим временима нарочито поштовање, које су им исказивали и сами владари. Индикативно је, на пример, то што се пред битку на Велбужду Стефан Дечански молитвом обратио не само Св. Ђорђу Победоносцу у Старом Нагоричину, већ је са „свом властелом српске земље“ отишао у обитељ Св. Јоакима Осоговског и помоћ затражио над чудотворним моштима тог анахорете.[66] Такав побожан став, када су еремити у питању, испоставио се као трајна тековина. Штовање светих пустињака добило је снажан замах у доба цара Душана, да би до пуног узлета дошло у последњем раздобљу српске државности.

* * *

Приводећи крају овај оглед, побројаћу основне, заједничке закључке до којих су довела изложена истраживања – Смиље Марјановић-Душанић и моја. Наши резултати, није неважно поновити, произашли су из посебних, независно спроведених проучавања, и то на широком узорку, који обухвата култове династа, црквених поглавара и пустињака. Они би водили закључку да су у раздобљу владавине краља Милутина начињени одлучујући кораци ка стварању својеврсног српског пантеона, односно, „сабора српских светих“. У оквиру те програмске иницијативе, чији су носиоци били највиши представници државе и цркве, довољно прецизно разазнају се обриси две етапе. Старија, опредељена у прве деценије Милутинове владавине, свој врхунски израз добила је у делу Теодосија Хиландарца, а крајњи исход био јој је грађење култа „свештене двојице“, утемељитеља српске државности, црквене аутокефалије и духовног идентитета, као основе сакралног заснивања актуелне власти. У истом раздобљу врше се и промишљене припремне радње, да би се хору српских светих придружили и црквени поглавари, као својеврсни светитељски пандан династичким култовима. Велику новину те епохе свакако представља конституисање новог светачког модела, оличеног у аскети-пустињаку.

нова запажања о сликаном програму, Б. Цветковић, *Теренска истраживања у области Врања и Пчиње у 2005. години*, Гласник Друштва конзерватора Србије 30 (2006) 98–101.

[65] Б. Тодић, *Старо Нагоричино*, Београд 1993, 118, сл. 25.

[66] *Данилови настављачи*, ур. Г. Мак Данијел, Београд 1989, 41.

Те процесе, који су обележили српску култну праксу последњих деценија XIII и почетка XIV века и без сумње били у функцији државно-црквеног програма треба, ипак, посматрати и као део ширих појава, карактеристичних за епоху Палеолога. Наиме, и у византијском свету тога доба једна од основних новина када је о култовима реч, јесте „канонизација“ највиших представника цркве. Осим тога, као последица снажног зрачења Атоса и видног раста монашког покрета који ће кулминирати у исихазму, актуелизује се образац „светог човека“ и аскете-пустињака. Истовремено, као резултат укупних историјских околности, духовних идеала и побожног менталитета епохе, у доба Палеолога долази до оживљавања хагиографије, а посебно, жанра *Miracula* – што се нарочито испољило у учесталом састављању каталога чудеса.[illegible] Та чињеница има посебну важност за наша проучавања, с обзиром да су она показала како су у процесу грађења култова српских светих кључну улогу имала управо чудотворења, као битан чинилац светачког прослављања. Чудотворне мошти и њихово харизматско дејство свакако су имали незаобилазну улогу у одржавању и јачању престижа старих и новијих култних средишта – Хиландара и Студенице, Жиче и Пећи, Кориша и Пчиње. Тако замишљени пројекат, великог идејног формата а спроведен плански и веома доследно, заокружен је у другој етапи своје реализације, отелотворене у своду српских светих који је сачинио архиепископ Данило II.

Danica Popović

"PANTHEON" OF SERBIAN SAINTS IN THE ERA OF KING MILUTIN

Cults of Archbishops and Anchorites

Summary

Research of the cult of saints in the era of King Stefan Uroš II Milutin (1282–1321), published by Smilja Marjanović-Dušanić and the author of this text, is based on a comprehensive sample encompassing cults of dynasts, heads of the Church and anchorites. Research findings point to the conclusion that deliberate steps were taken in this period towards creating a Serbian pantheon of sorts, that is, a "pantheon of Serbian saints". It is with a good deal of precision that we can identify two stages of this programme initiative. The first epoch, encompassing the initial decades of Milutin's reign, reached its supreme expression in the work of Theodosius of Hilandar, and its final outcome was the building of the cult of the "holy two"– Simeon Nemanja and Sava of Serbia, establishers of Serbian

[illegible] A.-M. Talbot, *Hagiography in Late Byzantium*, 175–195 (са изворима и библиографијом).

statehood, Church autocephaly, and spiritual identity, as the sacred foundation of temporal rule of the time.

In the same epoch, elaborate preparatory actions were taken in order to include heads of the Church in the pantheon of Serbian saints, as a religious counterpart of sorts to dynastic cults. That such intentions were at play is corroborated by the fact that miracles relating to relics of Archbishop Arsenije I (1233–1263) in the Peć Church of St. Apostles and Archbishop Jevstatije I (1279–1286) in Saviour's Church in Žiča are dated to the final two decades of the 13th century. The fact that these two miracula *post mortem*, as an important factor of canonization, occurred in the two seat of the Serbian Church, speaks volumes about their function, contributing to their reputation and sacral aura. Another great novelty of the epoch is the establishing of a distinctive model of sainthood, personified as an ascetic-anchorite and embodied in the person of Saint Petar of Koriša. The learned Theodosius of Hilandar, who built Petar's hagiographical persona using selected hagiographical topoi, modelled the life of the local anchorite after supreme standards, i.e. after Saint Anthony, founder of anchoritic living. Also evident in early 14th century is the revival of the cult of Saint Prohor Pčinjski, who belongs to the pantheon of South Slav anchorites from the 10th–12th century period.

These processes, which characterised the Serbian cult practice of the final decades of the 13th and early 14th century and were doubtless in the function of the state-church programme, need to be considered as a part of wider trends present in the Byzantine world. Typical novelties include "canonisation" of highest Church representatives and the revival of the ascetic-anchorite model. Also evident during the Palaeologus era is the revival of hagiography, including in particular the Miracula genre. In the Serbian area, miracles relating to saints' relics played an important part in strengthening the prestige of older and newer centres of the cult – Hilandar and Studenica, Žiča and Peć, Koriša and Pčinja. The resultant project, of great ideological scope and very consistently implemented, achieved its full realization in the hagiographical synthesis of Archbishop Danilo II (1324–1337).

ХРОНОЛОГИЯТА НА КУЛТА КЪМ СВ. СТЕФАН УРОШ II МИЛУТИН (СВ. КРАЛ) В ЮГОЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ

АКСИНИЯ ДЖУРОВА, ИВАН ПАТЕВ

Аннотацияне. – Изследването проследява хронологията на култа св. Стефан Милутин (св. Крал) по българските земи. На първо място се спира на това как в българската агиографска и богослужебна литература се приемат и адаптират оригинални сръбска писмени паметници свързани със светеца. Проследява се появата на оригинални български и чужди писмени свидетелства от XV и XVI век, свързани вече с мощите на св. Милутин, положени по това време в Ротондата „Св. Георги" в София. Като изводът е, че век и половина след пренасяне на мощите на св. крал Милутин – към началото на XVII век, те са една от най-тачените християнски ценности в София и на особена почит сред православното население на града.

На второ място се проследява култа към светеца в устната традиция, найвече в Софийско и цяла югозападна България, където култа е най-разпространен. Десетките легенди свързани с неговото име говорят за устойчивото му присъствие в духовния живот на православното население.

И на трето място се разглежда разпространението на образа на св. Крал по българските земи в периода, в който мощите на светеца са пренесени в София (средата на XV в.) и са положени в Ротондата „Св. Георги", до края на българското Възраждане (70-те години на XIX век). Откриват се десетки иконни и стенописни образи не само в Софийско, но и в Самоковска епархия, която от 1577 г. до 1766 г. е в диоцеза на Печката патриаршия, както и факта, че града е силно свързан с духовния живот в манастира Хилендар на Света гора. Иконографията на св. Крал Стефан Милутин, възприета по българските земи, насочва директно към старопечатното издание на Правила молебни святих сербских просветителей, отпечатано в 1761 г. в Римник, подготвено за печат от епископ Синесие Живанович, а гравюрите са изрязани във Виена. То става основата на иконографския тип за изображение на сръбскитете владетели, което е възприето и в българската традиция. Най-често срещаме образа на светеца в творчеството на зографа Никола Образописов (1827–1915) от Самоков – седем стенописни образа и множество икони.

Ключови думи: хронология на култ, св. Стефан Милутин (св. Крал), българскаагиография, богослужебна литература, устна традиция, иконография, София, Самоков, Хилендар, Никола Образописов

Хронологията на култа към св. Стефан Урош II Милутин (Св. Крал) в Югозападна България не е била предмет на самостоятелно изследване. Отделни статии по тази тема се появиха в последното десетилетие на XX век и началото на XXI век.[1] Две от тях на Н. Гагова[2] и Ив. Гергова[3] разглеждат съответно разпространението на писмената традиция и изображенията на светеца в България след пренасяне на мощите му в София. Друга част от тях са свързани с откритият нов материал при експедициите от 1998–1999 г. проведени в град Самоков от сътрудниците на ЦСВП „Проф. Иван Дуйчев“ – проф. Аксиния Джурова, доц. Вася Велинова и Иван Патев и след организирания през 2002 г. Международен симпозиум посветен на 220 годишнината от създаването на Девическия манастир „Покров Пресветая Богородици“.

В настоящата статия ще проследим хронологията на култа в три направления. На първо място, как в българската агиографска и богослужебна литература се приемат и адаптират оригинални сръбска писмени паметници. На второ място проявленията на култа в устната традиция, съставена около светеца – крал в разглеждания от нас регион. И на трето място – разпространението на неговия образ в периода, започващ от момента, в който мощите на светеца са пренесени в София в средата на XV в. и са положени в Ротондата „Св. Георги“, до края на българското Възраждане.

За осветляването на проблема и систематизирайки материала, спазвайки хронологията на събитията трябва да напомним някои твърде познати факти, започвайки със смъртта на крал Стефан Урош II Милутин на 29. октомври 1321 г. и погребението му в Банския манастира „Св. Стефан“, който той издига за свой мавзолей.[4] Две години и половина по-късно, според житието, написано от архиепископ Данило II (1324–1330), около гроба се появили знамения и извършени чудеса, показващи святост на погребания. Тялото е било извадено от гроба, положено в специален ковчег и поставено пред олтарната преграда на храма под иконата на Христос Спасител.[5] При първите нападения на манастира от турците, към 1389 г., тялото е пренесено в Трепча,[6] превзета от турците през 1455 г. Хронологично между 1455 и 1469 г. мощите на св. Стефан Милутин са пренесени в София.

Както е добре известно успоредно с погребението, канонизацията и първоначалното преместване на мощите на св. Стефан Милутин в Сърбия се е появила и агиографската литература за светеца, съпътстваща неговия култ. Това е Пространното житие на св. Милутин архиепископ Данило II и неговите ученици, – включено в известния сборник „Животи краљева и архиепископа српских“, завършено вероятно 40-те години на XIV в. в Хилендарския манастир.[7] Сборникът е съставен по поръчка на крал Стефан Душан и е трябвало да отразява политическите амбиции на Душан и пристрастията му по отношение на семейната история, по-точно да акцентира върху божествения произход, силата и независимостта на властта на сръбските владетели в познатите традиции от византийската агиография. В текста Милутин, е сравнен с цар Давид, Александър Македонски и Константин Велики. Богословския аспект на Милутиновия образ в този сборник е базиран върху старозаветната концепция за царя-Божи помазаник, поставен за първенец между земните царе и същевременно победоносен и благочестив владетел, прочут с разширяването на сръбската държава и многото църкви, които построил, по-точно 42 – за 42 години царуване.

Това официално житие на св. Милутин има значително малко влияние върху по-късните текстове свързани със светеца. Много по-голямо влияние, включително и след пренасянето на мощите му в София изиграват двете кратки жития на светеца. Това са „Житието от службата“ и „Житието от свитъка“ на св. Милутин. Първото, е възникнало в Милутиновата задужбина Банска, датирано от 80-те години на XIV в. с автор бъдещия архиепископ Данило III, по това време монах в тази обител.[8] То е включено в състава на Службата на Милутин и може да се определи като най-важния култов текст, създаващ представата за светеца у християните през последвалите години до днес. Очевидно е че авторът на този текст не е познавал Житието от Даниловия сборник и дори

---

[1] Аксиния Джурова, *Славянските светии в контекста на бароковата иконография на покровителството* (*За култа към Св. Крал Стефан Урош Милутин*), Археографски прилози, кн. 24, Београд, 2002, 17–45; Аксиния Джурова, Вася Велинова, Мария Полимирова, Иван Патев, Демическия манастир „Покров Пресвятия Богородици“ в Самоков. С., 2002.: Аксиния Джурова, Вася Велинова, Опис на славянските ръкописи от Самоков. С., 2002.; Неизвестни факти за култа към Св. Стефан Милутин (Св. Крал), Юбилеен сборник, посветен на 100-годишнината на проф. Н. Дилевски, София, 2004, 407–418 (с В. Велиново и Ив. Патев); Le Culte de Saint Stefan Milutin (St. Kral) aux XVe–XVIe siècles et sa réactualisation en Bulgarie de l'époque de la Renaissance Nationale. – Heroes of the Orthodox Church the New Saints 8th – 16th Centuries, Athens, 2004, 349–368; Застъпничеството на светиите. Международна Научна конференция „Манастирската култура на Балканите“ по случай 230-годишнината от основаването на Девическия манастир „Покров Богородичен“ в град Самоков, Боровец, хотел „Рила“, 29 септември – 1 октомври 2002 г. – Годишник на ЦСВП „Иван Дуйчев“, том 93 (12), 2003, София, 2005, 27–32; Владетелският култ – емблема на сръбската държавност (по материали – познати и непознати от Самоковска епархия). – Зборник радова Византолошког института XLIV, Београд, 2007, 521–542; Н. Гагова, „Култът на св. Крал Милутин според неговите жития“. – Проблеми на изкуството, 4, 2000, 19–22, 19–22; Ив. Гергова. „Култът към св. Крал Милутин „Софийски“ в България“ – Проблеми на изкуството, 4, 2000, 19–22.

[2] Н. Гагова. *Култът на св. Крал Милутин според неговите жития*. – Проблеми на изкуството, 4, 2000, 19–22, 19–22.

[3] Ив. Гергова, „Култът към св. Крал Милутин „Софийски“ в България“. – Проблеми на изкуството, 4, 2000, 19–22.

[4] Ст. Новакович, *Манастир Банска. Задужбина краља Милутина у српској историји*, Глас СКА, XXXII, Београд, 1892, 15–16.

[5] Пак там, 97–98.

[6] Пак там, 98.

[7] Текста на сборника е издаден в: *Животи краљева и архиепископа српских*, написао архиепископ Данило други, на свјет издао Ч. Даничич, Загреб, 1866 (репринт Лондон, 1972).

[8] Д. Богданович, *Историја старе српске књижевности*, Београд, 1980, 192–193.

объркава датата на неговата смърт и памет (на 30 вместо на 29 октомври, както се чества и днес). За разлика от пространното житие, създадено с цел прослава на Неманичния род и обявяването на всеки негов престолонаследник за светец по рождение и изразено в Даниловия сборник от 40-те години на XIV в., разглежданото кратко житие от службата е създадено от монаси, книжовници в Милутиновата задужбина Банска, успоредно с установяващата се почит свързана с неговите мощи, изкопани и пренесени като нетленни от кралица Симонида в 1324 г. За нуждите на този култ, различен от божествената същност на краля – приживе, е била съставена и службата на Милутин, от местен монах, както и краткото житие с елементи на похвала. Най-вероятно екземпляр от този текст е придружавал мощите на св. Милутин при тяхното пренасяне след опожаряване на задужбината му през 1419 г. в Трепче и след това в София.

Така през 1469 г. в ротондата „Св. Георги" в София мощите на св. Крал Милутин Сръбски са били положени заедно с тези на св. Иван Рилски Светецът става известен на православните християни от града като светия крал – построил много църкви и затова станал светец и най-вече с нетленни си мощи, извършили множество чудеса.[9] През посочената година за първи път регистрираме проява на култа към св. Милутин в София. Това е описано от Владислав Граматик при описанието му по пренасяне мощите на св. Иван Рилски от Търново в Рилския манастир: „...стигнаха в славния град Средец и внесоха ковчега във великия храм на св. влкмч. Георги (по това време митрополитска църква, а това, че все още е наричан бански, говори, че мощите от скоро се намират в София и той все още е почитан с името на своята задужбина), където лежи и светия крал Милутин, наречен Бански. И там, понеже двамата светци бяха на един одър и издаваха двойно благоухание за почуда на всички, тутакси се стече при тях целия град със свещи и кандила."[10]

Следващият автор, който споменава за св. Милутин е поп Пейо в своето житие на св. мъченик Георги Нови Софийски писано между 1516 и 1518 г.[11] Събитието се отнася към 1515 г . и свидетелства за това как златаря Георги от Кратово защитава християнсканa вяра и споменава светците, чийто тела оставан невредими и дават изцеление: „А ако не вярваш – ела с мене и ще ти покажа крал Милутин, който лежи в този град, как почива в ковчега като заспал и неговите мощи като крин изпущат благоухание."[12]

Мощите се споменават в още едно житие на софийски мъченик, този път на св. Никола нови Софийски, писано от Матей Граматик, през 1555 г., като се описва главната църква в града: „Приела в своята вътрешност тя пази чудотвор-

---

[9] Вл. Граматик, Пренасяне мощите на св. Иван Рилски в Рилския манастир, *Стара българска литература*, *Житиеписни творби*, том 4, С., 1986, 388.

[10] Вл. Граматик, Пренасяне мощите на св. Иван Рилски в Рилския манастир, *Стара българска литература*, *Житиеписни творби*, том 4, С., 1986, 388.

[11] Мъчение на св. Георги Нови Софийски от поп Пейо, *Стара българска литература*, т. 4, с. 297.

[12] Пак там, с. 297.

ните мощи на светия и великия сред царете крал Стефан Милутин".[13] Тук обаче става дума за църквата „Св. Архангели",[14] тъй като по това време ротондата „Св. Георги" вече е била превърната в джамия. Според Матей Граматик след смъртта на св. Никола Софийски и след опелото останките му били положени в ковчега с мощите на св. Милутин, именно в църквата „Св. Архангели". За какви останки не се споменава, но най-вероятно (тъй като тялото на св. Никола нови Софийски е изгорено след неговата екзекуция от турците) става дума за част от черепа, прибрана от мястото където е бил пребит с камъни и която днес се пази в олтара на църквата „Св. Никола Софийски" в българската столица.

Към 1570 г., немският богослов и пътешественик Стефан Герлах описвайки София, споменава, че: „Главната черква е „Св. Марина"... където при вратата на олтара в един ковчег лежи тялото на св. Стефан, който е бил български цар и трябвало да стане монах. Ръцете му са открити но лицето и останалите части от тялото са покрити. На гърдите му е поставена паничка, в която хората, които го гледат поставят аспри. Там е запалена и една свещ."[15] Няма да коментираме грешките на Герлах смятащ светеца за български цар, тъй като в случая за нас е важно, че кивота с мощите е положен пред царските двери на иконостаса в Митрополията на София, ясен знак за особената почит към мощите на св. Крал Милутин.

През 1601 г. пътешественика Лукарич от Дубровник на няколко пъти вижда мощите на св. Крал в „Св. Марина", изцяло запазени, с дълги косми на главата (вероятно брада).[16]

От казаното до тук можем да обобщим, че век и половина след пренасяне на мощите на св. крал Милутин – към началото на XVII век, мощите на сръбския крал са една от най-тачените християнски ценности в София, поставяни пред олтарните двери на църквите и обект на поклонение от страна на православното население на града.

Следващите сведения за битуването на мощите в София черпим от две писма на Петър Богдан Бакшев[17] до Ватикана. В първото от 1640 г. той пише: „В Митрополията има едни мощи, които наричат „Св. Крал". Но на мен ми се струва, че този цар е бил балсамиран. Не позволяват да се види освен една ръка, а останалото е покрито."[18]

---

[13] Мъчение на Никола Нови Софийски от Матей Граматик, *Стара българска литература*, т. 4, 320.

[14] Църквата „Св. Архангели" или „Св. Безплътни Сили" се е намирала на мястото на сегашния паркинг пред хотел „Шератон" в София. Съборена е в началото на 90-те години на XIX в. по време на разширяването на улиците на София от кмета Димитър Петков.

[15] С. Герлах, *Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград*, С., 1976, 264.

[16] Й. Иванов, *Софийската черква Св. Неделя – Св. Крал*, в: същия, Избрани произведения, т. I, С., 1982, 300.

[17] Б. Димитров, Петър Богдан Бакшев, С., 1985, 159.

[18] Пак там, 159.

По подробно на реликвата П. Б. Бакшев се спира във второ писмо от 1667 г.: „В София схизматиците пазят цяло човешко тяло без глава и твърдят, че е на някой цар, обезглавен от сина си, но никъде не се чу да е извършил някое чудо... Схизматиците честват неговия празник на 15. октомври по стария календар... Архиепископът (католическия в София – Б.м.) видя веднъж при техния митрополит биографията на обезглавения, писана на ръка на славянски на кирилица. Неговата генеология я изкараха от семейството на Константин Велики, но той нема време да прочете биографията и края му.“[19] Тук за пръв път в изворите категорично е заявено че мощите на св. Крал са без глава. Освен това е сбъркана датата на паметта на светеца и се появява някаква легенда за обезглавяване от негов син. Що се отнася до генеологията изведена от Константин Велики, както е добре известно, това е направено още в старите сръбски родословия, където Константин се сочи като родоначалник на династията на Неманичите, което очевидно намира място в ръкописа, четен от Петър Бакшич при софийския Митрополит. В писмото не е споменато за коя точно църква се говори, но това вероятно не е вече „Св. Марина“ за която К. Иречек споменава, че е разрушена от земетресение (църквата се е намирала в двора на сегашната Софийска Митрополия), каквото е имало през 1641 г. Твърде е възможно главата да е била загубена точно при това земетресение при срутването на „Св. Марина“, въпреки, че останалата част от мощите са били непокътнати. В един фрушкогорски ръкопис от 1700 г. се споменава софийската църква „Св. Неделя“ като митрополитска при архиерей Анастасий.[20] Със сигурност към тази дата мощите на св. Милутин са били в този храм, като според други приписки от средата на XVIII в. в Минеи, принадлежал на храма, се знае, че на светеца е бил посветен олтар (заедно с олтари на св. Неделя и св. Марина),[21] което е свидетелство за особена почит и нов момент в култа към св. Милутин.

През 1831 г. според една приписка[22] кърджалии подложили на грабеж софийските църкви, от който не бил пожален и кивота с тялото на светеца. То било изтърсено от ковчега в двора на църквата „Св. Архангели“ – непосредствено до „Св. Неделя“, за да търсят съкровища в него, а най-вероятно за да плячкосат сребърния обков. Едно от последните сведения от преди Възстановяването на храма, за светеца ни дава руския славист Виктор Григорович посетил София и видял църквата почерняла и обезобразена[23] с три олтара, на св. Недела, св. Крал и Три Светители. Като тогава, както и сега за гражданите на София храма е известен като „Св. Крал“, именно така храма многократно е вписван в Кондиката от 1821–1853 г. и в един надпис от 1863 г. – по време на възстановяването му, запазен до началото на XX в.[24]

[19] *Документи за католическата дейност в България през XVII в.*, С., 1993, 285–286.

[20] Й. Иванов, пос. съч., 301.

[21] Н. Манолова-Николова, П. Желева, *Летописни бележки от средна западна България*. С., 1999, номер 94, 101.

[22] Е. Спространов, *Бележки и приписки по софийските черкви*, СбНУНК, кн. XII и XIII. 1. С., 1906–1907, 1.

[23] В. Григорович, *Очеркъ путешествия по европейской Турций*, Москва, 1877, 135.

Ще се спрем накратко на възстановяването на храма „Св. Неделя“ от 50-те години на XIX в. тъй като това е важен момент в духовния живот на София, както и следващ етап в развитието на култа към светеца. Вероятно първоначалната църква „Св. Неделя“ е била построена през X в. и както други тогавашни софийски храмове е била с каменни основи, а нагоре с дървена конструкция. В този си вид храмът просъществува до средата на XIX в. В началото на 50-те години на XIX в. Софийската митрополия и Софийската градска църковна община решили да изградят нов катедрален храм. На 7. май 1856 г. започва строежа на новата църква. Завършва се през есента на 1863 г. Освещаването на храма е през 1867 г. на празника 11. май.[25]

Скоро след Освобождението на България Константин Иречек изрично пише (през 1880–1882), че св. Крал е на голяма почит сред софийското население.[26] По време на освобождението на София през януари 1878 г. в него е отслужена специална панихида на 4. януари 1878 г. в присъствието на генерал Гурко посветена на освобождаването на София и на св. крал Милутин спасил града от опожаряването на оттеглящите се турски войски. Т.е. неговите мощи се възприемат като щит – защита на града и основен фактор за неговото оцеляване. И до днес мощите на св. Милутин се намират на южната стена пред иконостаса на църквата „Св. Неделя“, известна на софиянци и като „Св. Крал“.

Върху култа на св. Милутин, а не само и на него – голямо влияние играе устната традиция, която се появява успоредно с житията и службите. Конкретно за св. Крал, според сведенията на В. Вишневски[27] – местното предание разказва, че при пренасянето на мощите в София процесията е спряла в планината Люлин, край Горна Баня, където по-късно в чест на събитието е построен манастир, посветен на св. Крал, а през 70-те години на XIX в., на св. Кирил и Методий.[28] Това предание не е потвърдено като исторически факт, но друго предание отново свързва името на св. Крал с манастира. Според него, мощите на светеца са били скрити в Горнобанския манастир, когато в София и цяла Западна България вилнеели кърджалиите на Осман Пазвантоглу (ок. 1758–1807). Пренесени тук от София и скрити на надеждно място те са оцелели след погромите и върнати – поставени в сребърна ракла отново в София, където върху основите на три разрушени църкви, построили катедралната „Св. Неделя“. Пак според това предание манастира не е избран случайно, а точно поради факта, Милутин е негов строител и основен дарител. И в двата случая, вероятно главна роля е изиграло съвпадението на имената на

[24] Е. Спространов, пос. съч., 2.

[25] По-подробно виж: Христо Темелски, Софийската катедрала „Св. Неделя“, Църковен вестник, 2004, бр. 13.

[26] К. Иречек, *Пътувания по България*, С., 1974, 78.

[27] Г. К. Вишневски, *Св. Крал Стефан*, Духовна култура, бр. 12, 1969, 58–59.

[28] К. Иречек, пос. съч., 78.

Горна Баня с това на Банска – задужбината и първия мавзолей на крал Стефан Милутин. Не се знае точно как и от кого е основан Горнобанския манастир, но опирайки се на тези предания през XV в. е твърде вероятно манастира да е приел ново посвещение, приемайки за свой патрон св. Крал Милутин.

Другата народна легенда, свързана със св. Крал Милутин е наситена с поетични образи и приказни детайли. Тя е пример за митологизирането на култа към светеца и навлизането му в така наречената ниска традиция, в ежедневието на християнското българско население от югозападна България и Софийско. Според тази софийска легенда турците пленили Милутин след Косовската битка и поискали той и народа му да приеме исляма. Владетелят отказа и се помолил на Бог да не го остави жив в ръцете на неверниците. Турците отсекли главата на краля и за всеобща почуда той поел в ръце отсечената си глава и полетял в небето с нея. Така летял дълго, докато накрая достигнал София, където овчари видели летящия човек, който държи главата си. Стресната от техните викове Милутин изтървал главата си над планината Люлин, където по-късно бил издигнат неговия манастир. Той продължил да лети и накрая паднал в центъра на град София. Около него се стекло огромно множество, което видяло – човек без глава, в царски одежди, лежи върху земята, озарен от Божествена светлина. Софиянци издигнали храм на това място и положили благоуханните мощи на краля в него. По време на литургия мощите излъчвали светлина.

Подобна народна легенда, за летящ светец без глава не са прецедент за този край на България. Такава е легендата за създаването на Куриловския манастир и за летящия св. Йоан Предтеча, също без глава, а по-късно и св. Йоан Рилски. Подобна легенда е записана и в края на XIX в. в Самоковското село Доспей, в която се разказва как след смъртта си убития и обезглавен цар Иван Шишман литнал с отрязаната си глава и летял до Рилския манастир, където намерил покой. Интересното в тези легенди са, че те вече нямат нищо общо с живота, произхода, делата и какво то и да е било свързано със сръбския крал Стефан Урош II Милутин. Народното поверие се е опряло само и единствено на това, което познава и вижда, нетленните мощи на светец – крал, без глава, положени в главната църква „Св. Неделя" в София. На базата на тази реалност се създават поредица фантастични – свети разкази и легенди свързано с чудотворните мощи, а не с реалния човек, станал след смъртта си светец. ТРЯБВА ДА СЕ ПОДЧЕРТАЕ, ЧЕ ТАЗИ ТРАДИЦИЯ СИ ОСТАВА НА ДОЛНОТО БИТОВО НИВО И ПО НИКАКЪВ НАЧИН НЕ СЕ СМЕСВА В ОФИЦИАЛНИЯ ЦЪРКОВЕН КУЛТ КЪМ СВЕТЕЦА. Нямаме никъде упоменаване на подобни чудеса в службата или житието, както и нямаме нито едно изображение на св. Милутин с отрязана глава в ръцете, нито върху икона, нито върху стенопис.

Образите на св. Стефан Милутин в българското църковно изкуство се появяват в края на XVIII век и особено в XIX век, основно в разглеждания от нас регион – Югозападна България и Софийско. Най-ранните от тях се отнасят към края на XVIII в. и са от района на Софийско. В Църковния музей в София има икона на св. Крал Милутин от царския ред на църквата „Св. Неделя" в София изписана през 1797 г. Светецът е в цял ръст с богато орнаментирани владетелски одежди с кръст и скиптър.

Върху кивот за мощи от Германския манастир край София се намира друго изображение на св. Крал Милутин. Кутията за мощи е от 1793 г. Върху лявата предна част на външния капак има икона на св. Богородица с Младенеца, заобиколена от светци и сцени. В най-долния ред вляво е бюстово изображение на светеца с надпис „св. Краль". Милутин е изобразен сред най-почитаните светии в Софийско, включително и софийските новамъченици. От последната четвърт на XVIII в. е една икона съхранявана в Криптата на храм-паметника „Св. Александър Невски", принадлежала на софийската църква „Св. Богородица". Тук подобно на капака на мощехранителницата около св. Богородица с Младенеца са изобразени най-почитаните софийски светии, сред които св. Иван Рилски, св. Георги Нови, св. Никола Нови и св. Милутин. Тук за първи път светеца е изобразен като възрастен мъж с бяла брада, облечен в царски одежди с кръст и скиптър.

Силно развит култ към сръбските светци и особено св. Крал е налице не само в София, а и в цялата Самоковска епархия от края на XVIII и целия XIX век, въпрос на който сме се спирали многократно.[29] Причините за това не се крият само във факта, че Самоков от 1577 г. до 1766 г. е в диоцеза на Печката патриаршия, но и в редица други причини като например преобладаващите в Хилендарския манастир на Света гора монаси от този град, който едва в 1896 г. минава под юрисдикцията на Сръбската православна църква. Преди това в Самоков е имало метох на Хилендар, а самия град е бил свързващо звено между интензивните контакти на монасите и поклонниците от Рилския манастир към Света гора и обратно. Именно в Самоков се наблюдава силно и продължително практикуване на култа към св. Крал. Тук само ще изредя следните примери: Старопечатен миней за м. октомври, отпечатан през 1741 г. в Московската типография и съхраняван в Митрополитската църква в града (Sam. Usp. B. Inc. 118), публикуван наскоро,[30] свидетелства за силата на култа. В него между 324 и 325 страница, има ръкописна вставка от 18 листа, на които е поместена служба и житие на св. крал Стефан Милутин, и гравюра на светеца, която го изобразява в цял ръст, с царските инсигнии. Службата и приложното житие по съдържание се отнасят към публикувания от В. Джорович текст и влизат в състава на Римничкия и

---

[29] *Неизвестни факти за култа към Св. Стефан Милутин (св. Крал)*, Юбилеен сборник, посветен на 100-годишнината на проф. Н. Дилевски, София, 2004, 407–418 (с В. Велиново и Ив. Патев); Le Culte de Saint Stefan Milutin (St. Kral) aux XVe–XVIe siècles et sa réactualisation en Bulgarie de l'époque de la Renaissance Nationale. – Heroes of the Orthodox Church the New Saints 8th–16th Centuries, Athens, 2004, 349–368.

[30] А. Джурова, В. Велинова, И. Патев, *Неизвестни сведения за култа към св. Стефан Милутин (св. Крал)*. – Доайенът. Юбилеен сборник, посветен на 100-годишнината на Н. М. Дилевски, С., 2004, 407–417.

Московския сръбляци.[31] Текстът е преписан дословно, като единствените намеси на писача са добавените на отделни места литургични указания. Множеството бележки с мастило и с молив в страничните полета свидетелстват, че текстът е бил продължително време в богослужебна употреба.

Иконографията на св. Крал Стефан Милутин, който е представен с дълга черна брада и мустаци, с кръст в лявата ръка и царски жезъл, насочва директно към старопечатното издание на Правила молебноя святих сербских просветителей, отпечатано в 1761 г. в Римник, подготвено за печат от епископ Синесие Живанович, а гравюрите са изрязани във Виена. Това издание съдържа 13 изображения на сръбски владетели, като всяко от тях е придружено с кратка стихотворна похвала. „Сръблякът“ става основата на иконографския тип за изображение на сръбските владетели, което е възприето и в българската традиция.[32]

Особеното внимание, което се отделяло на култа към св. Крал, личи и от още един ръкопис, открит в манастира „Покров Богородичен“. Това е отново ръкописна вставка към старопечатен сборник с житие на св. Харалампи (1834 г. Крагуевац) и молебен канон от 1841 г. Букурещ (Sam. P. B. Slavo 8). Ръкописната част съдържа 52 листа хартия, на който са поместени Акатист за Покров Богородичен, препис на съчинение на Димитър Ростовски, и тропар за св. Стефан Милутин на 4 гласа. От приписката на л. 50 обр. научаваме името на писача – хилендарския монах Григорий, певец в самоковската Митрополия от 6. май 1872 г.

Този ръкопис е показателен в едно отношение – системното набавяне на текстове за специфичните на манастира празници – Покров Богородичен и деня на св. Крал. Тъй като те са липсвали в старопечатните минеи, писачът монах Григорий Хилендарец ги е добавил в съответствие на литургичните нужди.

От посочените тук факти, може да се очертае разширението на култа към св. Крал, извън пределите на София и да се обясни неговата популярност в Самоков през епохата на българското Възраждане.

Пак в Самоков, в манастира „Покров Богородичен“ по време на реставрация в 1979 г. се откри стенопис в люнета на притвора, където е изобразена крилата Богородица разперила своя плащ в дясно над първенците на града, между които е и Захари Зограф, а от другата – рилските монаси.[33] От двете страни на тая сцена са изобразени св. Иван Рилски и св. Крал Стефан Милутин.[34] Известно е, че Хилендарския манастир е доминиран от български монаси от XVI в. нататък. Едва през XIX в., при отказ да получи средства от българската държава, манастирът е подкрепен от сръбската и през 1896. г. минава под юрисдикцията на Сърбия. Тогава българския игумен архимандрит Василий, роден в с. Доспей, Самоковски, предава поста си и манастирския архив на сърбите.[35] По времето когато св. Милутин е бил изобразен в патронната сцена на Девическия метох в Самоков, манастирът е бил средище на славянобългарските книжовници, подобно на Зографския и редица други манастири на Света гора. Всъщност крал Милутин, обновителя на Хилендар, е възродил една общославянска обител, която българското духовенство възприемало като своя през XIX в. Ето защо, независимо, че в тричастната композиция от манастирската църква е отбелязано, че той е „св. цар сръбски“ според надписа до образа му, Стефан Урош II Милутин в този случай е изобразен преди всичко като славянски и християнски владетел, чийто култ, както и култа на другите сръбски светии, е бил широко разпространен и практикуван в западните български земи.

Присъствието на двамата светци в двете странични полета на люнета – св. Иван Рилски и св. Крал (Стефан Милутин) се обяснява с факта, че при изграждането на църквата „Покров Богородичен“ в Девическия манастир основни дарители са рилските и хилендарските монаси. Трябва да подчертаем също, че връзката на манастира „Покров Богородичен“ с хилендарския манастир е била много силна, тъй като Девическия манастир, освен че е метох на Хилендар, но в него се съхранява и досега мощехранителница, донесена от хилендарския монах Серафим от Хилендар през 1839 г., за освещаването на обновената църква в манастира, в която се пази частица от мощите на св. Панталеймон и част от фаланга на пръст на св. Сава Сръбски. Изображението на обновителя на Хилендарския манастир крал Стефан Милутин в метоха в Самоков не е случайно. Тя е израз на една жива памет за институционалната обвързаност и духовно близост на града и метоха със Хилендар и светеца.

Изображението, което включва духовния покровител на Рилския манастир, св. Иван Рилски, и на обновителя на Хилендарския, св. Крал Стефан Милутин, трябва да се интерпретира именно в контекста на идеята за единство на славянството през Възраждането, идея оформена още в XV столетие. Пренесена през вековете от културното послание на сръбските владетелски култове, тя намира почва в спомена за общото историческо минало на славянските народи и обуславя тесните духовни връзки помежу им.

Изображенията на св. Крал Милутин от XIX в., като цяло са работени предимно от зографи от Самоковската живописна школа. Едно от първите подобни е в гробищната църква на с. Локорско, Софийско – „Св. Никола“. То е от 1834 г. и е изпълнено от самоковският зограф Коста Вальов.[36] Светецът е изобразен до коляно в царски одежди, отново с кръст и скиптър (днес тези стенописи за съжаление вече не съществуват, тъй като храма е изоставен и от 1998 г. е без покрив, оцелели части от стенопис има само в абсидата).

[31] В. Джорович, Међусобни отношаја...

[32] А. Джурова, В. Велинова, И. Патев, пос. съч., 407–417.

[33] Аксиния Джурова, *Славянските светии в контекста на бароковата иконография на покровителството (За култа към Св. Крал Стефан Урош Милутин)*, Археографски прилози, кн. 24, Београд, 2002, 17–45.

[34] А. Джурова, В. Велинова, И. Патев, пос. съч., 407–417.

[35] За Самоков виж: Хр. Семерджиев, *Самоковъ и околностьта му*, С., 1986; Хр. Темелски, *Самоков през Възраждането, Из миналото на Самоков, I*, С., 2000.

[36] Ас. Василиев, *Български възрожденски майстори*, С., 1965, 433.

Една от най-представителните икони на св. Крал се намира на горния ред на иконостаса на Митрополитската църква „Успение Богородично“ в Самоков. Иконата е изписана изключително прецизно от много голям майстор и изцяло повтаря иконографията на светеца от Стематографията. За съжаление тя е много потъмняла и на доста високо, което възпрепятства работата с нея и по-конкретно да се направи атрибуция на зографа. Хронологично можем да я отнесем към първите две десетилетия на XIX в.

Икона на св. Крал откриваме в Софийското село Яна. Тя е рисувана от зографа Яначко от с. Брезе през 1845 г. За голяма примитивно изпълнена икона на светеца съобщава И. Гергова, намираща се в брезнишката църква „Св. Петка“.[37]

От 40-те години на XIX в. са едни от най-представителните изображения на св. Стефан Милутин в българското възрожденско изкуство. Те са дело на самоковския зограф Димитър Христов. Всички те са в храмове и параклиси на Рилски манастир. Първото от тях е в параклиса „Св. Симеон и св. Сава Сръбски“ от 1844 г. Изображението е изписано според Стематографията на Жефарович. Димитър Зограф рисува светеца между св. княз Лазар Сръбски и св. Константин и Елена на западната стена в Главната църква на Рилския манастир с надпис: „Св. Милутин мироточец иже в Софии“. Третото изображение на светеца е върху икона реликварий от сбирката на Рилския манастир, съдържащ мощи на 13 светии с централно изображени е на св. Богородица Портантиса, като тук той е изписан като св. Стефан.[38]

Изображение на светеца, вероятно от Йоан Иконописец откриваме в самоковската село Радуил – в църквата „Св. Никола“.[39] Той е изобразен на северната стена между св. цар Урош Млади и св. Стефан Дечански.

Св. Стефан Милутин откриване най-често в стенописните ансамбли на самоковския зограф Никола Образописов. Многократно той включва светеца в реда на славянските светии, които ревностно изпълнява в десетки църкви в Югозападна България. Можем да посочим следните паметници включващи св. Крал, неизменно представен като „Софийски“ или „Средечки“:

– Църквата в метоха „Орлица“ на Рилския манастир – 1863 г.
– Църквата „Св. Пророк Илия“ в с. Горни Окол, Самоковско – 1866 г.
– Църквата в Долнолозенския манастир „Св. Спас“ – 1869 г.
– Църквата „Рождество Богородично“ – Бельова църква, край Самоков – 1869 г.
– Църквата „Св. Георги“ в с. Долни Лозен, Софийско – 1874 г.
– Църквата „Успение Богородично“ в с. Сапарево – 1881 г.
– Църквата „Въведение Богородично“ в Панагюрище – 1891 г.

Никола Образописов е изпълнявал и икони с образа на св. Крал Милутин за което свидетелства неговия сметководен тефтер, в който зографа е

[37] И. Гергова, пос. съч., 16.

[38] М. Енев, *Рилския манастир*, С., 1997, ил. 331.

[39] Е. Генова, Л. Влахова, *За някои начални страници в летописа на Самоковската живописна школа*, сп. Изкуство, номер 10, 1987, 40-47.

вписвал получените и предадени поръчки по населени места и цени за изпълнението. Иконата е била предназначена за домашен иконостас, което отново свидетелства за мащаба на култа сред християните по отношение на св. Крал, който е почитан и като лечител, защото е Мироточец. Всички образи излезли под ръката на Образописов, представящи св. Крал са по Стематографията на Жефарович, чийто екземпляр вероятно той е притежавал.

Наскоро беше публикувана една сребърна мощехранителница от 1861 г. (висока 8 цм, дълга 22 цм и широка 15,5 цм) от село Върбано (?), върху която на капака е изобразен св. Крал Милутин, а на вътрешния капак над мощите – св. Неделя и отново св. Крал Милутин. Между тях над стилизирано цвете е изписана годината, а по-долу: *от Вартбано / село.* Село Вътрбано в България няма, има Върбаново, Търновско и Върбово, Смолянско, Видинско и Хасковско, трудно е да се установи за кое от тях става дума, тъй като всички са далеч от регионите с разпространен култ към св. Крал.

В заключение можем да потвърдим, че от XV в. до началото на XX в. включително култа на сръбските светци като св. Симеон Сръбски, св. Сава Сръбски, св. Стефан Дечански, св. Лазар Крал Сръбски и особено към св. Крал Милутин е силно застъпен в Югозападна България – по специално тук се спряхме на Софийско и Самоковско – с интензитет края на XIX в., въпреки, че Самоковска Митрополия вече не е подчинена на Печката Патриаршия (от 1766 г.).

Този култ функционира дълго като рефлексия на спомена за общото историческо минало на славянските народи и техните силни духовни контакти залегнали в основата на духовното им оцеляване в периода на Турското робство през XV–XIX в.

Аксиња Џурова, Иван Патев

ХРОНОЛОГИЈА КУЛТА СВ. СТЕФАНА УРОША II МИЛУТИНА (СВЕТОГ КРАЉА) У ЈУГОЗАПАДНОЈ БУГАРСКОЈ

Резиме

Истраживање прати хронологију култа Св. Стефана Милутина (Свети Краљ) у бугарским земљама. На првом месту се посматра како се у бугарској хагиографској и богослужбеној литератури примају и адаптирају оригинални српски писани споменици који се односе на светитеља. Прати се појава оригиналних бугарских и туђих писаних сведочанстава из 15. и 16. века, повезани са моштима Св. Милутина, положеним у то време у ротонди Св. Георгија у Софији. Произлази да век и по након преноса моштију Св. краља Милутина – почетком 17. века – оне оне су третиране као

једна од најпоштованијих хришћанских драгоцености у Софији, са нарочитим угледом међу православним становницима града.

На другом месту се истражује култ свечев у усменој традицији, највише у софијској области и читавој Југозападној Бугарској, где је култ био најраспрострањенији. Десетине легенди везаних за његово име говоре о постојаности његовог присуства у духовном животу православног становништва.

И на трећем месту се посматра распрострањеност лика Св. Краља по бугарским земљама од времена кад су мошти свечеве биле пренете у Софију (средина 15. века) и положене у ротонди Светог Георгија до бугарског Препорода (седамдесете године 19. века). Откривене су десетине икона и зидних представа не само у софијској области, него и у самоковској епархији, која је од 1577. до 1766. била дијецеза Пећке патријаршије и снажно повезана с духовним животом Хиландара на Св. Гори. Иконографија Св. Краља Стефана Милутина, раширена по бугарским земљама, везана је непосредно за старо издање *Молитвених правила светих српских просветитеља*, штампано 1761. у Римнику, а приређено од епископа Синесија Живановића, са гравирама направљеним у Бечу. То је постала основа иконографског типа за представе српских владара, које је прихваћено и у бугарској традицији. Најчешће срећемо лик светитеља у делу зографа Николе Образописца (1827–1915) из Самокова – седам зидних представа и мноштво икона.



СЛ. 1. ДЪРВОРЕЗБЕНИЯТ КИВОТ С МОЩИТЕ НА СВ. КРАЛ СТЕФАН МИЛУТИН НА ЮЖНАТА СТЕНА ПРЕД ИКОНОСТАСА В ЦЪРКВАТА „СВ. НЕДЕЛЯ“ В СОФИЯ



СЛ. 2. ЛЮНЕТ СЪС СТЕНОПИС ПОКРОВ БОГОРОДИЧЕН СЪС СВ. ИВАН РИЛСКИ И СВ. КРАЛ МИЛУТИН В ПРИТВОРА НА ХРАМ „ПОКРОВ БОГОРОДИЧЕН“ В ДЕВИЧЕСКИЯ МАНАСТИР В САМОКОВ

Сл. 7. Св. Йоан Владимир и Св. Крал Милутин Срѣдечки – стенопис от църквата „Успение Богородично" в с. Сапарево, Самоковско. Автор Никола Образописов, 1881 г.



Сл. [illegible] Ляво: Св. Стефан Крал Дечански – икона от Митрополитската църква „Успение Богородично" в Самоков. Автор (вер.) Христо Димитров от Самоков, първо десетилетие на XIX век. Дясно: Св. Стефан Крал Дечански – икона от същата църква. Автор [illegible] Белстойнев, 90-те години на XIX век



Сл. 9 Сребърна мощехранителница от [illegible] г. с изображения на Св. Неделя и Св. Крал Стефан Милутин



КТИТОР И ИГУМАН ПРЕМА ХИЛАНДАРСКОМ И СТУДЕНИЧКОМ ТИПИКУ

РАДОМИР ПОПОВИЋ

А п с т р а к т. – Манастири Студеница и Хиландар у средњем веку су једини наши манастири који су имали своје типике по којима је регулисан унутрашњи духовни живот у њима. Аутор оба типика је Свети Сава. Запажено место у оба типика заузимају одредбе о ктитору – оснивачу манастира и његовим правима, односно привилегијама које као ктитор има у својој задужбини. У раду ће управо о томе бити највише речи, јер се у међусобном односу ктитора, односно његових наследника и игумана, или настојатеља манастира најбоље сагледавају међусобни односи световна–духовна власт. Извесне елементе ових односа можемо запазити и у појединим средњовековним манастирским повељама, а ова тематика није заобиђена ни у Душановом законику половином 14. века.

Кључне речи: манастир Хиландар, манастир Студеница, Свети Сава, типик, ктитор, игуман, управљање манастиром

Манастири Хиландар и Студеница су ктиторски манастири и свој унутрашњи духовни живот регулишу према, исто тако, ктиторским типицима. Сем тога, оба манастира су посвећена Пресветој Богородици (Успењу и Ваведењу). Писац оба типика је једна личност, Свети Сава који је био монах у оба манастира и добро је знао прилике и могући поредак у њима. Свети Сава је при писању својих типика за узор имао типик манастира Богородице Евергетиде у Константинграду који је типик само прилагодио условима манастира Хиландара и Студенице.

Добро је познато да у случају Хиландара и Студенице оснивачи, односно ктитори Свети Симеон, Свети Сава и краљ Стефан Првовенчани у типицима фигурирају као ктитори који су стекли ктиторска права у односу на своје *ктиторије*. Како је реч о општежитељним – киновијским манастирима у којима посебно место заузима настојатељ или игуман манастира, то су односи ктитор–игуман, или наследни ктитор–игуман, у посебном међусобном односу који је у типику прецизно регулисан и одређен. У томе се заправо најсуптилније види, односно прелама световна–духовна власт уопште. Срећна је околност да су ктитори тих манастира били или су постали монаси као бивши владари, тако да се не може говорити о сукобу световна–духовна власт, односно ктитор–игуман. Оваква тенденција остаће на снази све време у средњовековној Србији с неким мањим изузецима.

Ктитори – Ктитор манастира Студенице је велики жупан Стефан Немања. Манастир није одмах добио свој типик. Типик је настао после смрти ктитора (1199. године). Овде се мора имати у виду чињеница да је ктиторство у манастиру Студеница наследно, преноси се на Немањине наследнике на велико-жупанском, односно краљевском престолу. О томе се јасно каже: „Јер ти си ктитор овом, као што ти и раније писмено предадох у твојој владавини (храм) Пресвете Богородице Добротворке у Студеници ни са ким у заједници, само теби и семену твоме после тебе“.[1] То је јасно констатовано у самом типику: „Игуман је одликован од благоверног и христољубивога краља, блаженога оца нашег и ктитора господина Симеона да је у броју игуманских манастира, и овај игуман је виши од свију игумана и да се назива први“.[2] Дакле, то што је Студеница у „броју игуманских манастира“, и да је њен игуман „виши од свију“ и „први“, узаконио је њен ктитор, Свети Симеон. Даље, у Студеничком типику важно место заузима одредба о томе како се бира нови игуман. Представници манастира одлазе „к самодржавном господину све српске земље, и да му молбу шаљу да дође у овај манастир“. Краљ, односно владар, узима учешће у избору игумана. Та одредба се темељи на наследном ктиторству, јер ктитор учествује у избору и постављању новог игумана у својој *ктиторији*. Дакле, краљ, надлежни епископ и игумани краљевских манастира долазе у Студеницу, улазе у храм и врше избор „преподобног мужа“. После Свете Литургије епископ новоизабраном игуману даје Јеванђеље, а „државни господин све српске земље узима га за руку од светих двери и приводи га Пресветој“, затим му даје жезал и уводи у игумански сто, затим га целива прво владар.[3] У типику се затим недвосмислено каже да сам „владар игумана поставља и господина и ктитора уместо себе, да буде осветитељ и чувар овога светога манастира“.[4] На самом

---

[1] *Стефан Првовенчани*, код В. Ћоровић, стр. 43. Л. Мирковић, *Списи Светога Саве и Стефана Првовенчаног*, 193.

[2] Свети Сава, *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига друга, прир. Д. Богдановић, Београд 1986; Студенички типик, гл. 13, стр. 92.

[3] *Исто*, стр. 93. С. Троицки, *Ктиторско право у Византији и у немањићкој Србији*, Београд 1935, 109.

[4] Дела старих српских писаца, књига 1, *Списи Светога Саве*, издао их Владимир Ћоровић, Београд–Сремски Карловци 1928, стр. 76–77. Студенички типик, гл. 13, стр. 93. С. Троицки, исто, стр. 109–110, владар је нека врста сталног „заменика“ ктитора манастира Студеница, Св. Симеона. То је „акт инвеституре", како каже аутор (стр. 110). М. М. Петровић, *Црквенодржавна идеологија Светога Саве у Студеничком типику*, Осам векова Студенице – Зборник радова, Београд 1986, 85. Жичка повеља краља Стефана Првовенчаног помиње четири *краљевска манастира* – Света Богородица Студеничка, Свети Георгије у Расу, Светогорски манастир и Света Богородица Градачка и говори о постављењу свештеника у тој области (ових манастира) и *о верском и духовном исправљени предлагајем та вса на архиепископа*. Уп. *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, ур. Fr. Miklosich, Graz, 1964, 14; *а о постављењу игуманском јегоже по правдје изволи краљевство сего архиепископ благославет божанствено а крал дивает јему жезл и его поставлает јего* (*исто*, 14).

крају поглавља о избору игумана каже се да у манастиру Студеница „нема нико власти, ни епископ, ни ко други“. Тиме је духовна самосталност манастира потпуно дефинисана и обезбеђена. Манастиром суверено управља игуман.

У манастиру Хиландару, када је реч о игуману, прописи типика су слични оном што је речено у Студеничком типику. Формулација о игуману је готово потпуно иста. Манастир Хиландар је „одликован од благоверних царева да је у броју игуманских манастира као и други царски игумански манастири“, овде се мисли на манастире на Светој Гори чији манастири се, како се даље каже у типику „знаменују од цара“.[5] Из практичних разлога, Свети Сава је, да игумани не иду у Константинград „ради назнаменовања, већ узех од њих штап, да је у манастиру место назнаменовања царског“.[6] Св. Сава је у пролеће 1199. године боравио у Константинграду код цара Алексија III који му је издао златни сигилиј којим је Хиландар постао „царски манастир“, јер ктитор манастира и његов заштитник је сам цар.[7]

С друге стране, Симеонова Хиландарска повеља, датира се у другу половину 1198. године, у ствари је ктиторска повеља. Он је ктитор јер се у повељи каже, „потрудих старост своју, уз помоћ сина ми великог жупана Стефана, удостоји ме Владика мој да му будем ктитор“.[8] Ктитор манастира Хиландара је и велики жупан Стефан Првовенчани. За манастир издаје повељу 1200. или 1201. године. Следује свог оца Св. Симеона који је „потрудио своју старост и мене, макар и недостојна да се наречем син његов, подижући ме да обновим свето место“, манастир Хиландар.[9] У Житију Преподобног Симеона, Стефан Првовенчани доноси писмо које му је отац упутио из Хиландара: „Не оглени се, но се пожури свом снагом својом да га подигнеш, да се сазида храм Пресвете у мој спомен у овој земљи, и опет после мене (да буде) теби и деци твојој и унуцима, у род наш до века. Јер си ти ктитор овоме као што ти и раније писмено предадох у твојој владавини (храм) Пресвете Богородице Добротворке у Студеници, ни с ким у заједници, само теби и семену твоме после тебе“.[10] Овде је недвосмислено реч о наследном ктиторству у владарској породици која се преноси на потомство.[11] Стефан Првовенчани благодари своме оцу што га је удостојио да буде „с њим ктитор и служитељ“ манастира Хиландара.[12]

---

[5] Хиландарски типик, у: Свети Сава, *Сабрани списи*, гл. 13, стр. 63.

[6] Хиландарски типик, гл. 13, стр. 63. Теодосије, *Живот Светога Саве*, 121. М. Живојиновић, *Историја Хиландара*, Београд 1998, 74.

[7] М. Живојиновић, *Историја Хиландара*, 69. Теодосије, *исто*, 51–52.

[8] Хиландарска повеља, у: Свети Сава, *Сабрани списи*, стр. 32.

[9] *Списи Светога Саве и Стефана Првовенчаног*, прев. Л. Мирковић, Београд 1939, 166.

[10] *Исто*, стр. 193. М. Живојиновић, *Историја Хиландара* 1, 61.

[11] В. Марковић, *Ктитори, њихове дужности и права*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига пета (1925)100–124. Н. Милаш, *Основатељско право у православој Цркви*, Истина 8 (1888) 344.

[12] Стојан Новаковић, *Законски споменици*, 385; В. Марковић, *исто*, стр. 102. Н. Милаш, *Основатељско право*, стр. 3467.

Друго важно питање јесте која права у својој *ктиторији* стиче сам ктитор, која су његова овлашћења и у чему се она конкретно састоје, а да с друге стране не буде повређено предањско, канонско устројство и духовни поредак у манастиру. Која су права ктитора на релацији ктитор-игуман. Да ли је ктитор могао сам себе евентуално да постави за игумана своје *ктиторије*, односно задужбине, или, да ли је имао право да постави, или пак само да предложи личност која би могла да буде игуман. Одговори на ова питања су јасни и недвосмислени у канонско-правном наслеђу Цркве. Ктитор има право да надлежном епископу предложи кандидата за игумана. Епископ је тај који проверава предложеног кандидата и поставља га као свог клирика.[13] Манастир има своју унутрашњу духовну слободу и независност коју потврђују оба типика. Манастир Хиландар је слободан „од свих", како се каже, „ту власти, и од прота и од других манастира, и од особних владика. И да није ни под чијим правима, ни царским, ни црквеним, ни другим нечијим".[14] Унутрашњи манастирски духовни поредак је под игуманом и под Пресветом Богородицом, као и „молитвама преблаженог и светог оца", односно Преподобног Симеона као ктитора. Унутрашња духовна слобода манастира Хиландара огледа се посебно приликом избора и постављања игумана. Хиландар је „одликован од благоверних царева да је у броју игуманских манастира као и други царски игумански манастири. А други се знаменују од цара".[15] Из економских и практичних разлога, Свети Сава је из Цариграда од цара у манастир донео жезал, односно штап, „да је у манастиру место назнаменовања царског".[16] У избору и постављању игумана у Хиландару учествује манастирски иконом, еклисијарх и 10 или 12 монаха „који су најстарији, и нека уђу у цркву и нека примисле себи игумана".[17] Изабраном настојатељу предају манастирски Устав или типик и игумански штап, а потом га уводе у игумански сто.

Послушање или одговорност игумана је велика у општежићу. На првом месту је његово старање о духовном животу све братије. Зато се при избору игумана води рачуна да нови игуман буде искусни духовник. Не треба приликом избора игумана гледати на род, порекло, старост, новац, имање, већ „нека се изабере игуман само од њих, па макар се он тек постригао, макар био неписмен и од оних који су ван цркве приведени".[18]

---

[13] Н. Милаш, *Оснoвaтељско право*, стр. 345. Исти, *Православно црквено право*, Мостар 1902, 721.

[14] Дела старих српских писаца, књига 1, *Списи Светога Саве*, издао их Владимир Ћоровић, Београд – Сремски Карловци 1928, 72; Свети Сава, *Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига друга, прир. Д. Богдановић, Просвета, Српска књижевна задруга, Београд 1986, 62.

[15] В. Ћоровић, Исто, стр. 76; Свети Сава, *Сабрани списи*, стр. 63.

[16] Исто. М. Петровић, *Црквенодржавна идеологија*, стр. 97, „српски владар чини у Студеници нешто што приликом избора игумана чини византијски цар у Цариграду".

[17] Хиландарски типик, гл. 13, исто.

[18] Хиландарски типик, гл. 19.

У ктиторска права спада обавеза манастира да се моли за своје ктиторе. Тако у 35. глави Студеничког типика налазимо детаљне одредбе о томе. На дан упокојења Преподобног Симеона 13/26. фебруара обављан је годишњи помен ктитору у манастиру Студеници. Тога дана у манастир је долазио „владар све земље и остали игумани". Панихида је вршена „светло и са свеноћним бдењем, светло и са појањем и свећама, и у вашем јелу и пићу". „Уз то подајте хлеб и вино на врата, ко се намери у тај дан".[19] Управо је ктиторско право на помен био један од главних мотива задужбинарства у средњем веку.[20]

Када је реч о оснивању новог манастира и његовом уређењу, црквено предање је веома експлицитно и децидно. Тако, прво правило Прво-другог сабора 861. године у храму Светих Апостола у Цариграду јасно каже, у ствари понавља, да нико не може основати нови манастир „без знања и воље епископа" (ἄνευ τῆς Ἐπισκόπου γνώμις καὶ βουλῆς).[21] Пошто је реч о општежитељним манастирима подразумева се да манастир има непокретну имовину коју ктитор обезбеђује за живот монаха и потребе манастира. Црквени канони и о томе воде рачуна. У истом канону се каже да је обавезно састављање пописа све манастирске имовине (βρεβίῳ ἐγκαταγράφεσθαι) који се као такав чува у архиви самог епископа (τοῖς Ἐπισκόποις ἀρχείοις).[22] Све то упућује на јасан закључак да су манастири интегрални део свеокупног црквеног живота и организације о којој се брине и стара епископ у свим инстанцама. Теодор Валсамон даје прилично опширно тумачење тог правила које је настало у постиконоборачком периоду. Наиме, познато је да су иконоборци између осталог прогонили монахе и нанели велике штете самим манастирима у имовинском смислу речи. Зато је тај сабор патријарха Фотија (861) у ствари на неки начин обнова и васпостављање монаштва и нарушеног поретка у манастирима. То правило закључује да ни епископ нема право на манастир, као на сопственост „већ му се дозвољава да има само епископска права у њему", а то значи да поставља игумана, односно потврђује његов избор, даље, његово име се помиње у манастиру на богослужењима, стара се о манастирској управи и води рачуна о духовним преступима монаха.[23] Исто правило, односно канон је значајан јер сублимира црквену праксу по којој оснивач манастира, односно ктитор, није имао право „без знања епи-

---

[19] Студенички типик, гл. 35.

[20] Т. Тарановски, *Историја српског права у немањићкој држави*, Београд 2002, 98–99. Р. Поповић, *Мотив задужбинарства у средњовековној Србији*, у: Р. Поповић, Српска црква у историји, Београд 2007, 145–154.

[21] Правила святых помјетних соборов с толкованијами, Москва 2000, 791. Матија Властар, *Синтагма*, М, гл. 15, стр. 291–292.

[22] Исто, стр. 791. *Правила православне Цркве с тумачењима*, књ. 2, радња Никодима епископа далматинског, Нови Сад 1896, стр. 269. *Свештени канони Цркве*, прев. са грчког и словенског епископа Атанасија умировљеног херцеговачког, Београд 2005, 398–399. Матија Властар, *Синтагма*, М, гл. 15, стр. 291–292.

[23] *Исто*, стр. 794.

скопа самог себе, или уместо себе, да постави за игумана“, (παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου, ἑαυτόν ἡγουμένος ἤ ἀνθἑαυτου).[24]

У случају манастира Хиландара као „царског манастира“ чији је ктитор постао и источно-ромејски цар Алексије III Анђео (1199) царево учешће у избору и постављању игумана огледало се у поседовању царског жезла или штапа који се чувао у манастиру.[25]

Шта је значило присуство царског жезла или штапа у манастиру Хиландару? Где су корени такве праксе? Жезал је символ царске власти. Света Гора је од почетка била под заштитом или патронатом источно-ромејских царева и корени светогорског монаштва везују се за манастир Студион у Цариграду. Први сигилион (печатна повеља) за монахе на Атосу издао је цар Василије (867–886) у јуну 883. године и то за манастир Колову.[26] Сто година касније захваљујући личном пријатељству Светог Атанасија Атонског (†1004) и цара Никифора Фоке, основана је „царска лавра“, односно Велика Лавра (963),[27] која је добила свој први Типик 970/71. године по узору на Студитски типик из 799. године.[28] Одмах затим уследио је типик цара Јована Цимискија (972). По одредбама тог типика прота на Светој Гори је потврђивао источно-ромејски цар који му је предавао жезал (ραβδος), док је епископ новог игумана потврђивао црквеном потврдом – печатом (σφραγίδα).[29] Према томе, пракса која је уведена у манастир Хиландар прописима Хиландарског типика из 1200/1. године, није ништа друго већ само следовање нечему што већ одавно постоји на Светој Гори. Монах Теодосије каже „даде му цар својом руком жезал, и заповеди да се овај чува у цркви...“.[30] С правом је констатовано да манастир Хиландар „изгледа да је у питању био некада царски манастир“.[31] Срећна је околност у случају манастира Хиландара што су његови оснивачи и ктитори монаси Симеон и Сава, што је Свети Сава аутор Хиландарског типика добро знао праксу и духовно наслеђе које је затекао и на Светој Гори и у Цариграду, и што је на основу тих узора устројио и Хиландарски и Студенички типик.

Цар, односно владар у Византији третира се као „*Божији слуга и осветник ономе који зло чини*“ (Рим 13, 4). Он се третира као заштитник Цркве

[24] *Правила*, стр. 791.

[25] М. Живојиновић, *Оснивање Хиландара*, Манастир Хиландар, прир. Г. Суботић, Београд 1998, 34.

[26] Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво*, прев. са грчког С. Јакшић, Београд 2003, 97. Љ. Максимовић, *Духовни живот на Атосу*, Манастир Хиландар, прир. Г. Суботић, САНУ, Београд 1998, 21.

[27] Д. Папахрисанту, *исто*, стр. 149–150. Велика Лавра је постала од 964. године „света лавра нашег благочестивог царства", *Исто*, стр. 157, напомена 182.

[28] Љ. Максимовић, *исто*, стр. 24. А. Ангелопулос, *Монашка заједница Свете Горе*, стр. 31.

[29] Д. Папахрисанту, *исто*, стр. 234, напомена 137.

[30] Теодосије, *Живот Светога Саве*, 52.

[31] М. Живојиновић, *Историја Хиландара* I, 57. Теодосије, *Живот Светога Саве*, 46–47.

и њен бранитељ.[32] У својству „помазаника Господњег“ и помагача Цркве, владар, био он цар као у Византији, или краљ у Србији, ужива поверење Цркве и њену наклоност која је Цркви добро дошла када је реч о ширењу или учвршћивању православне вере, или пак у временима сузбијања јереси или раскола који су потресали Цркву изнутра.[33]

Што се тиче одомаћене и устаљене праксе која је нашла место и у ктиторским типицима, да владар као ктитор новоизабраном игуману уручује жезал, она има корене у источно-ромејском царству. Наиме, новоизабраном патријарху у Константинграду цар је свечано предавао жезал, и говорио: „Света Тројица преко царства које нам (од Ње) даровано поставља те за Архиепископа Константинграда, Новог Рима и патријарха васељене“.[34] Цар је то чинио као заштитник и покровитељ Цркве. Још је нови патријарх од цара добијао „најбољег коња“ и цар је свога сина слао у патријархову пратњу.[35]

Што се тиче средњовековне српске државе и њеног правног поретка видимо да Душанов законик итекако води рачуна о надлежности настојатеља, односно игумана манастира и њихових ктитора. У Законику ктитор се помиње два пута. Тако чл. 28 када говори о помагању сиромашних, манастир је дужан да то чини, „да се хране убоги, како је писано ктитора“.[36] У случају да то изостане одговорност је директно сносио игуман и он је „одлучиван од сана“, односно, лишаван је чина и звања.[37] Из ове одредбе Душановог законика јасно произлази да је обавеза манастира да помаже сиромахе у ствари пропис и заповест ктитора манастира коју игуман само спроводи у дело. Уколико то не чини, он у ствари на првом месту не поштује вољу ктитора, односно оснивача манастира који је између осталих донео и ту одредбу. Душанов законик само на ниво општеобавезног државног закона подиже ту одредбу. Такође члан Душановог законика 35, када говори о овлашћењу игумана да управља целокупном манастирском имовином, само понавља одредбе ктиторских повеља, „како пише хрисовуљ светих ктитора“.[38] Настојатељ манастира је у ствари само неко ко у руковођењу и управљању манастирском имовином спроводи у пракси вољу „светих ктитора“.

С друге стране, Душанов законик такође на нивоу обавезног закона за све поданике царства понавља пропис који већ постоји у манастирским повељама, односно ктиторским типицима „да се игуман у манастиру не по-

[32] М. Петровић, *Положај и права византијског цара у Цркви*, Градац – часопис за књижевност, уметност и културу, бр. 110 (1993) 78.

[33] *Исто*, стр. 81.

[34] М. В. Зизикин, *Патријарх Никон – његове државне и канонске идеје*, том први, прев. са руског М. Радовановић, Краљево, 2007, стр. 116.

[35] *Исто*, стр. 117.

[36] *Душанов законик*, прир. Б. Марковић, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига осма, Беогад 1986.

[37] *Исто*.

[38] *Душанов законик*, чл. 35, *исто*.

стављa митом“. Законик прекршиоцима ове одредбе чак изриче и духовну санкцију, „да је проклет и онај који га је поставио“.[39] Дакле, постављање настојатеља манастира мимо прописа типика и одредаба оснивача, заправо ктитора, има за последицу санкционисање и оних који су игумана на такав начин поставили као и уклањање тако постављеног игумана. Игуман је судећи по одредбама неколико чланова Душановог законика заузимао угледно место у целокупном друштвеном поретку, не само унутар црквене јерархије и поретка. Збацивање или уклањање игумана са његовог положаја предмет је опсервације и самог Законика. Вероватно се догађало да је игуман могао да буде уклоњен са свог положаја од световних људи и високих државних чиновника. Зато се у Душановом законику каже да се игуман „не збацује без учешћа Цркве“,[40] односно без знања и сагласности надлежног епископа.

Члан 28 Душановог законика понавља одредбу о обавези игумана да се стара о убогима, „да храни убоге“. Сем ових прописа који се тичу добротворне делатности манастира и њихових настојатеља, игумани су по Законику имали и судску власт над људима који живе на манастирским поседима. То су „црквени људи“[41] који су били обавезни у случају потребе, да судски поступак воде „пред својим игуманима“. Дакле, суд игумана је био легалан и законит и пуноважан као и сваки државни суд у Душановом царству.

Тих неколико одредби Душановог законика о игуманима и ктиторима само потврђује већ постојећу праксу о великој улози који су управо имали манастири и њихови настојатељи. Корен таквог статуса и положаја лежи у суштини у ктиторском праву које Законик само потврђује. И у овом сегменту најбоље се и на најочигледнији начин прелама однос духовне и световне власти у Србији средњег века, заправо однос Цркве и државе.

Повеља цара Душана за манастир Светих Арханђела код Призрена такође садржи извесне елементе који одражавају већ одомаћену праксу везану за положај и место игумана у ктиторским манастирима. Игуман у Светим Арханђелима се, по одредби хрисовуље „поставља онде од киновије, кога изабере патријарх и цар у договору са братијом манастирском; ако ли се не нађе такав достојан, да се приведе из Хиландара“.[42] Одредба ове хрисовуље је слична пропису Студеничког типика. Владар, односно цар и црквени поглавар – патријарх, бирају игумана у Св. Арханђелима. Занимљиво је да ако нема достојног монаха у самом манастиру, кандидат за игумана је довођен из Хиландара. Ктитор манастира је цар који штити манастирску слободу прописом да манастир „не буде архиепископије, ни митрополије, ни епископије, само игуманије за општежилиште монаха“.[43]

---

[39] *Душанов законик*, чл. 13.
[40] *Душанов законик*, чл. 14.
[41] *Душанов законик*, чл. 33.
[42] С. Мишић – Т. Суботин-Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003, 141.
[43] *Исто*, стр. 119.

ИЗБОР ИЗ БИБЛИОГРАФИЈЕ

1. *Monumenta Serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii*, ed. Fr. Miklosich, Graz, 1964.
2. Н. Милаш, *Достојанства у православној Цркви по црквеноправним изворима*, Панчево 1879.
3. Н. Милаш, *Православно црквено право*, Мостар 1902.
4. Н. Милаш, *Оснивачко право у православној Цркви*, Истина бр. 8, август 1888, 337–348.
5. *Законоправило Светога Саве 1*, прир. Миодраг М. Петровић, Манастир Жича 2004.
6. Хиландарски типик, у, *Свети Сава, Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига друга: прир. Д. Богдановић, Просвета, Српска књижевна задруга, Београд 1986, 43–86.
7. *Списи Светога Саве и Стефана Првовенчанога*, прев. М. Мирковић, Београд 1939.
8. *Душанов законик*, прир. Б. Марковић, Стара српска књижевност у 24 књиге, књига осма, Београд 1986.
9. Теодосије, *Живот Светога Саве*, фототипско издање Ђ. Трифуновић, Београд 1973.
10. С. Мишић – Т. Суботин–Голубовић, *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003.
11. *Лексикон српског средњег века*, прир. С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд 1999./М. Шуица, *ктитор* – стр. 336–99; М. Јанковић, *игуман* – стр. 247–249.
12. М. Петровић, *Црквенодржавна идеологија Светога Саве у Студеничком типику*, Осам векова Студенице – Зборник радова, Београд 1986, 75–98.
13. Миодраг Петровић, *Положај и права византијског цара у Цркви*, Градац – часопис за књижевност, уметност и културу бр. 110 (1993)78–84.
14. В. Марковић, *Ктитори, њихове дужности и права*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књига пета (1925)100–124.
15. Љ. Максимовић, *Духовни живот на Атосу*, Манастир Хиландар, прир. Г. Суботић, САНУ, Београд 1998, 17–28.
16. М. Живојиновић, *Оснивање Хиландара*, Манастир Хиландар, прир. Г. Суботић, САНУ, Београд 1998, 29–34.
17. А. Ангелопулос, *Монашка заједница Свете Горе*, прев. са грчког М. Санловић, Манастир Хиландар 1997.
18. М. Живојиновић, *Историја Хиландара 1*, Београд 1998.
19. Ф. Гранић, *Црквеноправне одредбе Хиландарског типика Светога Саве о настојатељу и осталим манастирским функционерима*, Богословље 1– 2 (1988) 226–240.
20. П. Христу, *Света Гора атонска*, прев. с енглеског В. Јанковић, Београд 1994.
21. Д. Папахрисанту, *Атонско монаштво – почеци и организација*, прев. са грчког С. Јакшић, Београд 2003.
22. Т. Тарановски, *Историја српског права у Немањићкој држави*, Београд 2002.
23. М. В. Зизикин, *Патријарх Никон – његове државне и канонске идеје*, том први, прев. са руског М. Радовановић, Краљево 2007.
24. Матија Властар, *Синтагма*, са српскословенског превела Т. Суботин – Голубовић, Београд 2013.

Radomir Popović

KTETOR AND ABBOT ACCORDING TO TYPIKONS OF HILANDAR AND STUDENICA

Summary

Owing to Saint Sava's enterprising spirit, Serbian monasteries dedicated to the Holy Mother of God – Studenica and Hilandar, got their typikons or monastic constitutions. Saint Sava lived as a monk in both of these monasteries and was well acquainted with the inner monastic order. The founder of the monastery was automatically granted certain rights or privileges in his endowment. In particular, this was reflected in the mutual relationship of the ktetors or their heirs and abbots of the monasteries. Namely, the ktetor participates in the selection of the new abbot, he is mentioned by monks in their prayers throughout his lifetime and memorial services for the ktetor and members of his family are held at least once a year after his death. These were the key motives for the vast and diverse ktetorial activity in medieval Serbia. Elements of these regulations, raised to the level of state laws, can also be found in individual provisions of Dušan's Code. The practice established in this way was also applied in other Serbian monasteries which did not have their own separate typikons.

БОГОСЛУЖБЕНА ФОРМА У СРПСКОЈ ЦРКВИ У ВРЕМЕ СВЕТОГА САВЕ

НЕНАД МИЛОШЕВИЋ

Апстракт. – Период од непуних шест деценија латинске окупације Цариграда био је сасвим довољан да првобитни Типик Велике Христове Цркве више никада не буде враћен у функцију. С друге стране, цариградски манастири, као и они на Атону, постали су неоспорни ауторитети богослужбеном животу Цркве у Византији после васпостављања Православног царства (1261). Црквена мисија Светога Саве, као и судбина богослужења у Цркви коју је он устројио и уредио, везана је управо за овај период. Циљ овог рада је преиспитивање, како својеобразности богослужбене форме коју је Свети Сава донео са собом у Србију, тако и особености богослужбеног типика који је успео увести у својој Цркви. Актуелна богослужбена форма у Цркви српских земаља у доба Светога Саве је у сагласности са тада већ уобличеном монашком богослужбеном формом, односно Палестинским саваитским типиком. Реч је о типику који је, прошавши претходну студијску редакцију, био подвргнут динамичној исихастичкој редакцији. Време и просторне околности у којим је Свети Сава организовао помесну Српску Цркву није погодовало да се у њој устроји паралелни парохијски типик, већ је манастирска богослужбена форма усвојена као општи образац за читаву Цркву.

Кључне речи: Богослужење, правило, форма, типик азматски, типик монашки, устав, синаксар, монаштво, манастир, парохија

Освајањем Константинопоља које су извршили латински крсташи у 13. веку (1204) и насилним увођењем латинског богослужења у многим црквама Ромејскога царства, дошло је до привременог, односно коначног гашења парохијског типика.[1] Период од непуних шест деценија био је сасвим довољан да првобитни Типик Велике Христове Цркве у Константинопољу више никада не буде враћен у функцију.[2] Цариградски манастири, као и они на Атону, будући

[1] Богослужење које се вршило у Константинопољу, али и у другим црквеним центрима Ромејске империје, разликовало се од онога које је вршено у манастирима. Јединствену византијску богослужбену форму сачињавала су два паралелна типика, парохијски и манастирски. Више о овоме видети у: Н. Милошевић, *Молитвослов. Историјско-литургијски развој последовања парохијског типика*, Институт за теолошка истраживања – Православни богословски факултет, Београд 2012, 124–128.

[2] Недостатак извора из периода Латинскога царства онемогућава увид у реално стање црквеног и богослужбеног живота у окупираним областима, али је сигурно да у

истакнути духовни центри и чувари Православља, постали су неоспорни ауторитети богослужбеном животу Цркве у Византији после пада Латинског и васпостављања Православног царства (1261). Црквена мисија Светога Саве, али и судбина богослужења у Цркви коју је он устројио и уредио, везана је управо за овај, трагични период по живот Православне Цркве на Истоку. У складу с тим, предмет овог нашег излагања огледаће се у преиспитивању, како својеобразности богослужбене форме коју је Свети Сава донео са собом у Србију, тако и особености богослужбеног типика који је успео да уведе у својој Цркви.

Одмах на почетку треба истаћи да је услед недостатка литургичких извора на просторима потоње Српске Цркве из периода пре Светога Саве мало тога познато. Нажалост, одсуство изворне грађе представља трајну баријеру свеобухватној анализи богослужбеног поретка тог, по много чему, преломног периода у животу, не само српске помесне Цркве, већ Православне Цркве уопште. Евентуалне претпоставке о могућем важећем типику могле би да се заснивају искључиво на актуелним примерима у неким другим црквеним областима тога времена, као што су Константинопољ, Солун, Света Гора, Русија или Бугарска. Али, пошто се на основу сачуваних споменика везаних за наведена црквена подручја, црпе значајне информације о богослужбеном поретку, ипак није могуће са сигурношћу утврдити у којој мери је конкретни типик репрезент званичног богослужбеног устава те црквене области, а у којој је, пак, реч о типику искључиво једне конкретне цркве, као што је то случај са Типиком Свете Софије у Константинопољу или Свете Софије у Солуну, или на пример типиком једног манастира, рецимо Студијским типиком. Наведени примери богослужбених устава у Константинопољу не указују нам само на појединачне варијације истог богослужбеног поретка, већ на две различите богослужбене форме. Типик Свете Софије је парохијски – азматски, а Студијски је манастирски – монашки типик.

Боравак Светога Саве у Константинопољу, односно Никеји, те потом његово задржавање у Светој Гори, а нарочито у Солуну, где су још увек равноправно сапостојали парохијски и монашки типик[3], упућује на неизбежно питање: да ли је Свети Сава, будући веран црквеном поретку који је добро изучио у тим славним црквеним и духовним центрима, устројио богослужење у Србији сходно паралелном принципу парохије – манастира, или се, пак, као аутентични светогорац определио за једнострану примену монашког типика? Познато је да је први српски архиепископ преузео Евергетидски типик по коме је устројио монашки и богослужбени поредак у манастиру Хиландару, а потом и у Студеници. Шта се, међутим, збивало у осталим многобројним

Цариграду више никада није васпостављен парохијски типик, док је у Солуну он поново у функцији, све до пада овога града под турску власт 1430. године.

[3] „...И тако отиде у свој манастир Филокал, где од почетка имађаше пребивање... И ту оставши колико хтеде, преписа многе књиге законске и о исправљању вере, које требаше његова саборна црква“ (Доментијан, *Живот Светога Саве*, Стара српска књижевност у 24 књиге, 4, Београд 1988, 141).

манастирима широм српских и поморских земаља остаје непозница. Оно што је могуће претпоставити огледа се у становишту да је хиландарско-студенички типик важио и за све остале манастире. О типику, пак, градских и сеоских парохија нису сачувани никакви подаци. Уосталом, особености парохијског богослужбеног поретка су, уопште узевши, непозница када су у питању и шири византијски простори. Осим цариградских и солунских устава, нису преживела сведочанства нити из других великих црквених центара. У градовима који су постојали на подручју немањићке Србије, ако је уопште могуће говорити о градовима као урбаним целинама, попут Цариграда, Солуна и томе слично,[4] а које је, према извештају Стефана Првовенчаног, разорио његов отац Стефан Немања,[5] као и у њиховим подграђима, односно околним селима, вероватно је био у употреби неки вид парохијског типика. Истовремено је био актуелан и монашки типик, јер су на подручју српских земаља постојали многи манастири које је Свети Сава обновио (Стара Павлица, Свети Никола и Свети Ђорђе у Дабру, Ариље и Градац Ибарски), а у којима се следило монашко богослужбено предање.[6]

Иако још од младалачке доби житељ монашких политија, Свети Сава је, боравећи у више наврата у Цариграду, Никеји и Солуну, био у прилици да се подробно упозна са азматским, односно световним – парохијским типиком. Изузев чињенице што је он у наведеним центрима одседао у манастирима, Евергетидском у Цариграду и Филокалу у Солуну, Свети Сава је био у непосредном контакту с градским богослужењем. Треба само имати у виду чињеницу да је он произведен у чин архимандрита у Солуну, у катедралном храму Свете Софије, те да је рукоположен у епископски чин у Никејској катедрали. Припремајући се за устројство Цркве у своме отачаству, како истичу његови биографи – Доментијан и Теодосије, сасвим природно се очекивало да наречени првојерарх посвети подробну пажњу сакупљању материјала, ради доследне примене оба типика, како у манастирима, тако и у парохијама.[7]

[4] О српским средњовековним градовима видети студију: А. Дероко, *Средњовековни градови у Србији и Црној Гори и Македонији*, Просвета, Београд 1950.

[5] „А када се угарски краљ вратио у своју му државу, а он севти раставши се од њега, пође са својом силом на град Перник, и разори га силом својом и опусти га, и град Стоб, и град Земен, и град Велбужд, и град Житомитск, и град Скопље, и град Лешки у Доњем Пологу, и град Градац, и град Призрен, и славни град Ниш, и град Сврљиг, и град равни, и град Козли“ („Живот и дела светога и блаженога и преподобнога оца нашега Симеона...“, у: *Списи Светога Саве и Стевана Првовенчанога*, превео Л. Мирковић, Београд 1939, 183).

[6] Видети: Д. Богдановић, *Свети Сава*, у: Свети Сава – сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, 2, Београд 1986, 12.

[7] Остаје неизвесно да ли је Свети Сава, при својој другој мисији (1219) у Цариграду, уопште затекао у функцији парохијски типик. Но ипак, његов сусрет са богослужењем у Светој Софији при првом путовању (1198), а онда и долазак у додир са богослужбеним књигама, типицима, као и живим сећањем на богослужбено благољепије у храмовима престоног града, нису могли мимоћи интересовање Светога Саве за тим велелепним и освештаним црквеним наследством.

Посматрано из савремене перспективе, разлике између манастирског и световног типика односиле би се, углавном, на неке нијансе које се тичу дужине трајања појединачних аколутија, као и на неке превасходно естетске појединости које су најчешће условљене доследношћу примене прописаног. Насупрот томе, разлике између два манастирска типика, као на пример Евергетидског и Студијског, биле би поимане толико значајним да би се могло сматрати како је реч о два суштински различита богослужбена правила. Ипак, стварност је потпуно обрнута. Манастирски типици представљају, заправо, нијансе јединственог богослужбеног поретка, док су разлике између манастирског и световног типика до те мере изражене, да се с правом говори о две посебне богослужбене структуре.

Када је реч о разликама између монашког и парохијског типика, треба истаћи да је време Светога Саве представљало завршницу процеса знатно раније започетих међусобних утицаја два типика, али и истовремено све израженијег одступања парохијског типика у корист монашког. Највећи допринос таквом развоју догађаја дала је све израженија популарност монаштва у Византији после Седмог васељенског сабора, али и низ других околности. Првобитни кључни фактор који је чинио различитим ова два типика, а који се тицао неизоставног учешћа свештенослужитеља у парохијском, или пак њиховог изостанка у монашком богослужењу, сада је коначно превазиђен тиме што је монашки типик први претрпео утицај парохијског. Најзначајније особености певаног градског богослужења: ђаконске прозбе – јектеније, свештеничке молитве са возгласима и хорско појање, постају у случају великих општежитељних манастира редовни делови тамошњих аколутија, на првом месту јутрења и вечерња. У другој, пак, фази, онда када монашки типик почиње да утиче на развој градског, химнографске целине, стихире и канони који доминирају у монашком типику бивају, напослетку, уграђивани у редовну садржину азматских последовања. Но ипак, оба типика су, упркос знатно измењеним садржајима, и даље чувала битне особености благодарећи којима је изражавана њихова непобитна различитост.

Ако се узму у обзир све околности под којима се образовала српска средњовековна држава и Црква у њој, мишљења смо да је Свети Сава учинио један значајан и, вероватно за то време, оригиналан заокрет у устројавању богослужбеног живота једне помесне Цркве. Оснивање нових епископија на подручној му територији са седиштима у манастирима,[8] а не у градовима, односно урбаним центрима једне области, већ представља преседан у дотадашњој црквеној организационој традицији.[9] Поврх свега, парохијски живот на подручју

[8] Видети: М. Јанковић, *Епископије и митрополије српске Цркве у средњем веку*, Београд 1985, 32.

[9] Сама Савина архиепископија резидирала је у манастиру Жичи. Интересантно је и вредно додатних проучавања због чега је Свети Сава, како у Зети тако и у Хумској области, сместио седишта тамошњих епископија у манастире. Јер, седиште Зетске епископије било је у Светим Арханђелима на Превлаци, док је седиште Хумске епископије у

српске Цркве, почев од тог времена па до најновијих дана, или прецизније речено богослужбени живот мирјана трајно се везује за подручне манастире, а чији храмови, истовремено, врше функцију парохијских цркава. Овакво стање ствари имало је пресудан значај за развој једнообразне богослужбене форме, и то монашке, на подручју целе српске Цркве од времена Светога Саве па надаље.

О опредељењу првог архиепископа по питању богослужбеног устава пише и Доментијан у своме „Житију“:

> „(...) примивши прво васељенско законоположење, и више опет достигавши јерусалимскога исправљења, и обоје добро сложивши, и од обојег прибирајући најбоље утврђиваше на пребивање увек будуће. И тако успеваше, исправљајући црквено утврђење и законско исправљење.“[10]

Иако би се, на први поглед, сходно наведеном Доментијановом запажању, могло закључити да је овде искључиво реч о црквеном законодавству,[11] ипак сматрамо да се пишчева примедба односи првенствено на богослужбена правила, али и на манастирске типике. За овакво опредељење Сава није морао да иде у Јерусалим, јер се са јерусалимским „исправљењима“ упознао на Светој Гори, као и у манастирима у Цариграду и Солуну, а у којима је био у употреби управо Јерусалимски типик Светога Саве Освећеног. Наведени животописац истиче и на једном другом месту да је Сава, док је зидао нове и обнављао старе цркве по свим крајевима, устројавао богослужење по правилима монашког устава:

> „И друге свете цркве у свима изабраним местима почевши и свршц, и старе утврди, а нове сазда и све постави на сваком добром закону, и пренесе сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијима, игуманијама, исихастиријама, свагда имајући у срцу своме онога који се поје Светим Духом... он украси своје отачаство сваком добром вером и светим црквама, поља и удоља и брда, а где не стиже сатворити цркве, ту постави крст да се на сваком месту прославља име Божије...“[12]

Као разлог због кога се Сава определио за прихватање само једног, и то монашког типика, не би требало разумети само његову монашку опредељеност и неоспорно одушевљење манастирским богослужењем. Пре ће бити да

Стону било, по свој прилици, у Богородичином манастиру, а не у Котору и Дубровнику који се налазе у непосредној близини тих манастира.

[10] Доментијан, *нав. дело*, 184.

[11] Видети белешку (XIII) 13, у: *исто*, 363.

[12] Доментијан, *нав. дело*, 124. Поменути аутор понавља сличну мисао и на другом месту: „Својим великим богољубљем и својим премногим подвигом приопшти своје отачаство Светој Гори, и сатвори пустиње градовима, и показа чеда своја житељима Свете Горе; и раније и опет сада обнављајући им пресветли пут ка Јерусалиму, вазда спремаше све ка пренебесном животу...“ (*исто*, 197). Упоредо са тим, Теодосије у свом „Житију“ истиче: „(...) у црквама установљаваше по чину сва предања у славословљу и пјенију која у Светој Гори навиче“ (Теодосије, *Житија*, Стара српска књижевност у 24 књиге, 5/1, Београд 1988, 172).

је и у случају овог изазова, као и у погледу многих других с којима је морао да се суочава на оригиналан и одговоран начин, његова далековидост била од пресудног значаја. Пошто је био испуњен „Богом дарованом му благодаћу“, а уз то видно склон прагматизму, те је при том сагледавао реалност у оквиру које су се Црква и њено богослужење налазили, али и виталност монашког типика способног да одоли изазовима времена, он није имао никакву недоумицу приликом избора. С друге стране, црквено стање у његовом отачаству било је, врло вероватно, једнако битан разлог услед чега Савино опредељење за монашки устав није имало алтернативу.

Убрзано ширење Палестинског-саваитског типика после тријумфа Православља на Седмом васељенском сабору, а чему су кључни допринос дали монаси[13] као протагонисти у одбрани иконопоштовања, допринело је да монашки богослужбени устав буде прихваћен од свих православних манастира, а потом и од целе Православне цркве. Студијски монаси, код којих је Палестински типик доживео највећу афирмацију, спровели су синтезу овог типика са константинопољским азматским типиком, што је у литургичкој науци познато као *Прва саваишска*[14] или *Прва сшудијска редакција*. Овакав типик је у 10. веку преузет и на Светој Гори, а у 14. веку, у време исихастичког покрета, игуман Велике лавре и ученик Светога Григорија Паламе, Филотеј Кокин (†1379) ће заокружити *Другу редакцију* Саваитског типика.[15]

Као што смо већ истакли, Свети Сава је преузео и превео Типик Евергетидског манастира у Константинопољу, да би га, коначно, уз извесна прилагођавања, установио као типик манастира Хиландара, а потом и Студенице. У прошлости су вођене значајне расправе о пореклу Хиландарског типика, али нам се, овим поводом, чини значајнијим преиспитивање садржине, односно саме форме Синаксара, на који упућује Типик Светога Саве. С обзиром на чињеницу да је, већ у 10. веку, Свети Атанасије Атонски (†1000) пренео на Свету Гору реформисани Студијски типик, готово извесним се чини тврђење Ватрослава Јагића који, у својој расправи о пореклу Хиландарског типика, заступа мишљење да је, и пре Хиландарског превода Евергетидског типика, постојао превод са неког другог оригинала, а који је био у богослужбеној употреби у словенским светогорским манастирима.[16] Подсећања ради, треба истаћи да се у средњовековној канонско-литургичкој терминологији под појмом „типик“ подразумевао манастирски устав, уз чију помоћ је регулисано устројство живота и поретка у манастирима, док је синаксар садржао богослужбена правила по данима на нивоу целокупне литургијске године. Дакле, за правилно и целовито вршење

[13] Ср. Νικοδήμου Σκρέττα, *»Εἰσαγωγή«, Τυπικὸν ἁγίου Σάββα*, Ἐν Ἱεροσολυμοῖς 2012, 23.

[14] *Исшо*, 24.

[15] *Исшо.*

[16] Ватрослав Јагић, *Тийик Хиландарски и њеїов ірчки извор*, Споменик СКА, XXXIV, Београд 1898, 3. Овом становишту се касније придружио и чувени професор Кијевске духовне академије А. А. Дмитријевски (видети: А. А. Дмитриевский, *Древнѣйшій Хиландарскій Синаксарь по уставу Іерусалимскому*, у: Труды Кіевской духовной академій, книга VII, Кіевъ, 1905, 482).

богослужења у једном манастиру или једној цркви, неопходно је поседовање синаксара. Стога се, као неоспорна чињеница, сасвим слободно може узети Јагићево тврђење да су словенски манастири на Атону, укључујући и манастир Хиландар, осим осталих превода литургијских књига из којих се богослужење вршило, имали и преведен Синаксар којим су се руководили у богослужењу. Дотични Синаксар није могао да буде ниједан други до онај кога је, већ у 10. веку, донео Атанасије Атонски, а који је, као што смо видели, од тада постао званични богослужбени устав Свете Горе. Евергетидски, пак, Синаксар, за који би могло да се претпостави да је преузет и преведен од Светог Саве, био је исти онај Синаксар којим се већ служила Света Гора,[17] и у њој манастир Хиландар, јер је већ у то време (12. век), како то доказује проф. А. Пентковски, Евергетидски синаксар следио студијску традицију.[18] Следствено, могуће је извести закључак да се Хиландарски типик позива на већ преведени, добропознати и употребљавани Синаксар на Светој Гори и по другим манастирима, укључујући, вероватно, и постојеће манастире по Србији.[19]

Веома плодне расправе које су вођене између професора В. Јагића и А. А. Дмитријевског, а у које се нешто касније укључио и наш професор Лазар Мирковић,[20] бацају значајно светло на одгонетање загонетке о синаксару на који се позива Хиландарски типик, односно о претходном словенском преводу синаксара који је био у употреби на Светој Гори. Не упуштајући се, овом

[17] Руска рецензија словенског превода (Московска синодална библиотека) из 12. века, према тврђењу В. Јагића, није исто што и Евергетидски типик, иако се умногоме поклапају. Он сматра да је Типик настао у 11. или почетком 12. века у неком светогорском манастиру (видети: В. Јагић, *нав. дело*, 3). Са оваквим ставом сагласан је и Дмитријевски (видети: А. А. Дмитриевский, *нав. дело*, 482).

[18] А. М. Пентковский, *Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в конце XI – начале XII века*, у: Византиский временик, РАН–ИВИ, том 63 (88), Москва 2004,76–88.

[19] Да је у време Светога Саве већ била у употреби студијска редакција Јерусалимског типика, могло би се закључити и на основу садржине неких *Одїовора* охридског Архиепископа Димитрија Хоматијана (1216–1236) на питања краља Радослава (1226–1233), а у којима се помињу поједини богослужбени елементи карактеристични за тај поредак. Том приликом се, између осталог, наводе: савршавање проскомидије са више хлебова, затим веза Литургије и трећег часа, почетак вечерње аколутије са „Благословен Бог...“, уз учешће свештеника и ђакона; потом помињање стихира и канона који се поју у храму (Видети: *Разна йишања најблаїороднијеї краља Србије іосйодина Сшефана Дуке и на ова одїоворе исшоі архиейискойа целе Буїарске Димишрија Хомашијана*, у: Светосавски зборник, књига 2, СКА, Београд 1939,154–189). Питања краља Радослава, као и Хоматијанови одговори, јасно указују на особености монашког типика. Да је, пак, којим случајем у парохијским црквама био у функцији певани-азматски типик, несумњиво да би, ионако прецизна питања и још садржајнији одговори, недвосмислено истакли да се односе на манастирски типик, са опаскама да је у парохијама другачије устројење.

[20] Л. Мирковић, *О рукойисним шийицима на срйскословенском језику – Тийик архиейискойа Никодима*, у: Типик архиепископа Никодима II, књига друга, приредио Ђорђе Трифуновић, Чигоја, Београд 2007, XVIII–XXVII.

приликом, у веома занимљиве расправе наведених ауторитета, а имајући истовремено у виду значај проблематике која заокупља поменуте ауторе, сматрамо, према нашем скромном мишљењу, да они превиђају један веома битан моменат. Наиме, тачно утврђивање претходног постојања или непостојања словенског превода типика није од пресудног значаја за позивање Хиландарског типика на „синаксар", јер извесност да су се, већ у то време, светогорски манастири руководили синаксаром Студијско-саваитским јесте довољна гаранција да је тај богослужбени устав следио и манастир Хиландар.[21] Поврх свега, према наведеном сведочењу биографа Светога Саве, управо тим светогорским уставом било је, напослетку, устројено богослужење у читавој Српској Цркви:

> „и пренесе (Свети Сава) сваки узор Свете Горе у своје отачаство киновијима, игуманијама, исихастиријама, свагда имајући у срцу своме онога који се поје Светим Духом..."[22]

Излишно је, чини нам се, расправљати о томе да ли је манастир Хиландар имао преведен синаксар и, штавише, тврдити да Српска Црква није имала званичан типик (синаксар) до Никодимов у 14. веку, како то чине чувени руски литургичари И. Мансветов[23] и М. Скабаланович,[24] када се зна да се ни у парохијским црквама, а камоли у устројеним манастирима, богослужење не може савршавати без званичног типика.[25] Због тога се чини сасвим логичним тврђење А. А. Дмитријевског, В. Јагића и, поготово нашег професора Л. Мирковића, према којима је извесно да је Свети Сава затекао на Светој Гори словенски превод грчког синаксара,[26] те да је, следствено, он превео само уводни део Евергетидског типика.[27]

---

[21] Иако су наведени аутори сагласни да се Свети Сава руководио постојећим преводом типика на словенском језику, не би смела да буде изостављена чињеница да су монаси у словенским манастирима познавали јелински језик – ако не сви онда бар они који су били задужени да се баве богослужбеним поретком – те да су могли да користе оригинални грчки синаксар.

[22] Доментијан, *нав. дело*, 124.

[23] Видети: И. Мансветовъ, *Церковный уставъ (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*, Москва 1885, 267.

[24] Видети: М. Н. Скабалланович, *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением*, Вып. 1, Киев 1910, 415.

[25] Без обзира на општеприхваћене ставове о непостојању типика у Цркви Србије до Никодимовог превода 1319. године (видети: И. Д. Мансветов, *нав. дело*, 266; М. Н. Скабалланович, *нав. дело*, 415; Л. Мирковић, *нав. дело*, XIX), треба истаћи да овде није реч о оригиналном Јерусалимском типику који се први пут преводи на словенски језик, већ се ради о једној од последњих верзија *Друге редакције* актуелног Типика. Можда би ова чињеница могла да представља подстрек за преиспитивање недовољно утемељених тврђења наведених аутора да „Срби нису имали пунога типика до XIV века, задовољавајући се кратким уставом Саве за манастирску потребу и богослужбеним књигама за вршење служби".

[26] Видети: Л. Мирковић, *нав. дело*, XXVI–XXVII.

[27] А. Дмитріевский, *Τυπικά*, том I, Кіевъ 1895, LI; Л. Мирковић, *нав. дело*, XXIII, XXV.

На крају, као најилустративнији пример који изражава богослужбену форму у време Светога Саве наводимо *Службу Светом Симеону*, коју је написао сам Свети архиепископ, тадашњи игуман хиландарски, и то по благослову који му дадоше

> „сви преподобни и праведни оци, свети сабор Пресвете Богородице Светогорске... благословише богоносног оца нашега кир Саву да му напише каноне и стихире и чудотворења његова, а он написа колико је могуће...".[28]

Форма горепоменуте службе испуњава правила типика који прописује поредак аколутија вечерња и јутрења за ранг малих празника без славословља, и као таква сведочи форму богослужења времена у коме је настала. Она је, структурално посматрано, израз садржине типика на основу кога је и устројена. Актуелна служба Светом Симеону веома убедљиво указује и на хеортолошку димензију богослужења актуелне епохе. Иако је служба писана за савршавање помена светог ктитора манастира Хиландара и манастира Студенице, где су у оба случаја биле похрањене и светитељеве мошти, она има карактер службе за свакодневне свете, стихире на три, канон на четири и мало славословље. На основу овог сведочанства јасно се види да је Јерусалимски типик пре *Друге исихастичке редакције*, још увек истрајавао у давању предности богослужбеној тематици недељног циклуса, док је помен светима, ма колико они били значајни чак и за локалну заједницу, заузимало друго место.[29]

Имајући у виду претходно изложено, можемо да закључимо да је актуелни богослужбени поредак у Цркви српских земаља у доба Светога Саве у сагласности са тада већ уобличеном и на целом Истоку распрострањеном монашком богослужбеном формом, односно Палестинско-саваитским типиком. Реч је о типику који је, у међувремену, већ доживео *Прву студијску редакцију*, да би, потом, и на Светој Гори прошао кроз динамичан процес који је окрућен потоњом *исихастичком редакцијом*. Време и просторне околности, у оквиру којих је Свети Сава организовао помесну Српску Цркву, нису погодовали да се у њој устроји паралелни парохијски типик, већ је манастирска богослужбена форма усвојена као општи образац за читаву Цркву.

---

[28] Доментијан, *нав. дело*, 111.

[29] *Другом редакцијом* типика ствари ће бити драстично измењене, па ће богослужбени помен светима који имају локални или васељенски значај истиснути богослужбену тематику седмичног циклуса (Октоих), и на тај начин снажно утицати на устројство литургијског времена на седмичном нивоу.

Nenad Milošević

THE LITURGICAL FORM IN THE SERBIAN CHURCH IN THE TIME OF ST. SAVA

Summary

The period of less than six decades of Latin occupation of Constantinople was enough for the original typikon of the Great Church of Christ to never be returned into function. On the other hand, the Constantinopolitan monasteries, as well as those on Mount Athos, have become indisputable authorities in the liturgical life of the Church in Byzantium after the reestablishment of the Orthodox empire (1261). The Church mission of St. Sava, as well as the destiny of divine services in the Church which he had organized and arranged, is tied to the exactly same time period. The purpose of this work is the re-thinking of the special features of the liturgical form which St. Sava had brought with him to Serbia on the one hand, and of the distinctiveness of the typikon he managed to introduce in his Church on the other. The contemporary liturgical form in the Church of Serbian lands in the time of St. Sava was in line with the then already shaped monastic liturgical form i.e. the Palestinian typikon of St. Savas the Sanctified. It is a typikon that, having previously had went through the Studite redaction, was subjected to a dynamic Hesychast redaction. Time and spatial circumstances in which St. Sava organized the local Serbian Church was not favorable for an organization of a parallel parish typikon, instead, the monastic liturgical form became accepted as the universal model for the entire Church.

Key words: Divine worship, norm, form, asmatic typikon, monastic typikon, rule, the synaxarion, monasticism, monastery, parish

ЗАДУЖБИНЕ КРАЉА МИЛУТИНА У ДЕЛУ АРХИЕПИСКОПА ДАНИЛА ДРУГОГ

БРАНИСЛАВ ТОДИЋ

Апстракт. – Житије краља Милутина које је написао архиепископ Данило II само неколико година после краљеве смрти (око 1324) и до сада је узимано као прворазредни извор о Милутиновим задужбинама. Подаци које о њима доноси архиепископ Данило морају се, међутим, разматрати у склопу хагиографског карактера његовог текста. То објашњава зашто се писац не држи стварне хронологије и зашто опис манастира подређује захтевима жанра свог састава. О Милутиновим задужбинама пише у оквиру краљевих милосрдних дела (задужбине подигнуте на византијској територији), обнове задужбина предака (у Србији) и изградње краљеве гробне цркве у Бањској. Утврђује се да је посебно значајно било подизање цркава у Хиландару, Студеници и Бањској, као део ширег програма краља Милутина, што омеђују победа над братом (1312) и Драгутинова смрт (1316).

Кључне речи: Србија, XIV век, уметност, хагиографије, краљ Милутин, архиепископ Данило II

Краљ Милутин, ктитор цркве Светих Јоакима и Ане у Студеници, био је највећи градитељ међу српским средњовековним владарима, и по томе може да се мери једино са својим славним претком Стефаном Немањом – светим Симеоном, мада га је надмашио бројем новоснованих или обновљених манастира. Њихове цркве повезује и то што припадају прворазредним уметничким остварењима и што стоје на челу два велика раздобља у историји српске уметности друге половине XII и првих деценија XIV века. Као што су Свети Никола у Топлици и манастир Студеница били не само врхунска дела, него и родоначелници градитељства које ће неприкосновено владати до краја XIII века,[1] а осетно измењено још пола столећа касније, тако су и Милутинове задужбине представљале преокрет у српској уметности, и одмах су се укључиле у предводнички ток архитектуре и сликарства православног света XIV столећа.[2]

---

[1] О Немањиним црквама постоји неколико добрих прегледних студија: В. J. Ђурић, *Преокрет у уметности Немањиног доба*, Историја српског народа, књ. 1, Београд 1981, 273–288; М. Чанак-Медић – Ђ. Бошковић, *Архитектура Немањиног доба*, књ. I, Београд 1986; М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба*, књ. II, Београд 1989.

[2] Уметност Милутинових задужбина је добро испитана у синтетским и монографским студијама: H. Hallensleben, *Die Malerschule des Königs Milutin*, Giessen 1963;

Значај ктиторске делатности краља Милутина и вредност његових задужбина добро су осетили већ краљеви савременици, пре свега архиепископи Никодим и Данило II. Велики део Милутиновог житија, које је написао његов блиски сарадник Данило, посвећен је краљевом подизању цркава и манастира.[3] Пошто је житије настало само неколико година после краљеве смрти (верује се 1324, одмах после његовог светитељског прослављања) и из пера човека који је добро познавао Милутина, који је био сведок настанка његових задужбина и који је сам учествовао у подизању неких од њих, Данилов текст се у великој мери може сматрати за извор првог реда. Једино треба имати у виду да житије није до нас доспело у свом првобитном облику: одељак о побуни Стефана Дечанског представља каснији уметак,[4] а претпоставља се да ни крај житија – од описа зидања Бањске и избора Никодима за архиепископа до болести и смрти краља Милутина – не припада Данилу; ако га је и написао, тај део је касније разрадио његов ученик.[5] Мора се, такође, водити рачуна да

С. Ненадовић, *Богородица Љевишка. Њен постанак и њено место у архитектури Милутиновог времена*, Београд 1963; V. J. Djurić, *L'art des Paléologues et l'Etat serbe*, Art et société à Byzance sous les Paléologues, Venise 1971, 179–191; Д. Панић – Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, Београд 1975; S. Ćurčić, *Gračanica. King Milutin's Church and Its Place in Late Byzantine Architecture*, The Pennsylvania State University 1979 (= *Грачаница. Историја и архитектура*, Београд–Приштина 1988); Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987; Б. Тодић, *Грачаница – сликарство*, Београд–Приштина 1988; Г. Бабић-Ђорђевић, *Класицизам доба Палеолога у српској уметности*, Историја српског народа, књ. 1, 476–495; Ђ. Бошковић, *Манастир Хиландар. Саборна црква – архитектура*, Београд 1992; Б. Тодић, *Старо Нагоричино*, Београд 1993; V. J. Djurić, *Les étapes stylistiques de la peinture byzantine vers 1300. Constantinople, Thessalonique, Serbie*, Βυζαντινή Μακεδονία, Θεσσαλονίκη 1995, 67–78; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998 (= *Serbian Medieval Painting. The Age of King Milutin*, Belgrade 1999).

[3] *Животи краљева и архиепископа српских*, написао Данило и други, издао Ђ. Даничић, Загреб–Београд 1866, 102–106 (даље: Даничић, *Животи*); у преводу на савремени језик: Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, превео Л. Мирковић, Београд 1935, 77–121 (даље: Мирковић, *Животи*). Од новијих радова о *Житију краља Милутина* издвајамо: Д. Петровић, *Живот краља Милутина од архиепископа Данила II*, Зборник Филозофског факултета у Приштини VIII–A (1971) 357–382; IX–A (1972) 469–489; Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила II*, Књижевна историја IX–33 (1976) 3–71; Г. Л. Макданиел, *Прилози за историју Живота краљева и архиепископа српских од Данила II*, Прилози КЈИФ XLVI (1980) 47–50.

[4] В. Мошин, *Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији*, Зборник историје књижевности X (1976) 109–134; Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила*, 20; Р. Маринковић, *Владарске биографије из времена Немањића*, Прилози КЈИФ XLIV/1–2 (1978) 3–20; Г. Л. Макданиел, *Прилози за историју Живота краљева и архиепископа српских*, 47–50; исти, *Генеза састављања Даниловог зборника*, Архиепископ Данило II и његово доба, Београд 1991, 222.

[5] Љ. Стојановић, *Житија краљева и архиепископа српских од архиепископа Данила II и других*, Глас СКА CVI (1923) 102–105; Д. Петровић, *Живот краља Милутина* (1972), 473–477; Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила*, 55–57; Г. Л. Макданиел, *Прилози за историју Живота краљева и архиепископа српских*, 49; исти, *Генеза састављања Даниловог зборника*, 220.

Данило није писао историју,[6] а још је мање описивао Милутинов „витешки подухват",[7] већ је написао само узорно хагиографско дело. У њему има много библијских цитата, општих места, молитава и плачева који су функционално укључени у структуру житија; наравно, има и много историје, и то стварне историје, али је она углавном преведена на „метафизички језик апстракције" и у служби је стварања хагиографског лика светог краља.[8] Тако треба читати и делове житија који се односе на Милутиново подизање цркава.

Историчари књижевности су установили да се композиција житија састоји од пет целина. У првој се износи Милутинов духовни портрет и излаже његов владарски и ратнички живот; друга описује Милутинова богоугодна дела, подизање и даривање цркава; трећа целина, „повест достојна дивљења", описује рат са Персијанцима и Агаренима; четврта се односи на опис Бањске, избор Никодима за архиепископа и на краљеву смрт; пета, уместо „слова похвалног", садржи чудо на Милутиновом гробу и остало, што представља својеврсну похвалу светом краљу.[9] Тачно је уочено да се све ове мање целине складно надовезују једна на другу и спајају Милутиновим молитвама или кратким пишчевим коментарима.

Усвајајући предложену структуру житија, ми смо Даниловo грађење светачког лика краља Милутина разумели мало друкчије. Мислимо да је од нарочите важности увод житија у коме се истичу три кључне врлине светог краља: његова узорна владавина, његово милосрђе и грађење цркава и, трећа, брига за очување праве вере. Пошто је укратко описао Милутиново племенито порекло и нагласио да га је изабрала и крунисала сама десница Божја, Данило каже: „И даде га [Бог] као многосветли светилник своме отачаству, који напредује Божјим промислом, да се прослави богоугодним делима и да сабере оно што је расточено од државе његова отачаства". Писац затим излаже другу Милутинову врлину: „Добар пастир умних оваца целе своје области, и њихов добри учитељ и наставник, ненасити зидатељ божаствених цркава, и не само зидатељ, но и палих (цркава) обновитељ". Најзад, Милутин је то чинио „у намери да све приведе ка истинитој вери, тако да се прочуло његово име у све народе и царства".[10]

[6] Мирковић, *Животи*, XXVI (Н. Радојчић).

[7] Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, Београд 1988, 17 (Г. Макданијел).

[8] С. Хафнер, *Топика средњовековне српске историографије као елеменат културне и политичке оријентације*, Прилози КЈИФ XL/3–4 (1974) 167–178; Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила*, 42–48, 52–55; Д. Богдановић, *Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века*, Византијска уметност почетком XIV века, Београд 1978, 85–96 (цитат на стр. 95); Н. Радошевић, *Данило II и византијска дворска реторика*, Архиепископ Данило II и његово доба, 245–251.

[9] Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила*, 18–21.

[10] Даничић, *Животи*, 105; Мирковић, *Животи*, 79–80. Овај део Милутиновог житија настао је по одговарајућем месту *Житија светог Симеона* од Стефана Првовенчаног, S. Hafner, *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*, München 1964, 115–116.

Цео први део житија приказује краља Милутина као узорног владара који се стара о свом отачаству. Његово „сабирање расточеног" по Божјој вољи, Данило најављује лепо одабраним старозаветним цитатима, затим хронолошки тачно описује краљеве борбе са Византијом, браничевским великашима Дрманом и Куделином, видинским кнезом Шишманом и татарским каном Ногајем. Краљеви непријатељи су одреда описани црним бојама: византијска властела је зломислена и лукава, Михаило Палеолог је нечастиви и хулни цар, Дрман и Куделин су хвалисавци вођени злом мишљу, Шишман ђавољим наговором подиже узбуне на отачаство светога, Ногај је безакони и нечисти цар татарски. Милутин је увек христољубиви, благочастиви, возљубљени и превисоки краљ. Он се пред сваку битку молитвено обраћа Богу и светом Симеону да сачувају његово отачаство:[11] „Владико мој, Господе Исусе Христе, погледај и на државу отачаства мога даровану ми тобом, и на мене грешнога раба својега".[12] „И ти господине мој свети преподобни оче Симеоне, пожури се да ми помогнеш, јер ако хоћеш, могуће ти је".[13] Пошто би му молбе биле услишене, после извојеваних победа или мимоишлих невоља, краљ није заборављао да захвали Господу: „Јер њоме [својом руком] срушио си и ове моје хулноимените непријатеље, и разорио си сујемудре њихове намере против отачаства мога, а мени, недостојноме своме слузи, многе скрби и жалости изменио си на радост".[14] Овом краљевом молитвом затвара се први круг житија (повест о Стефану Дечанском је доцнија интерполација), посвећен Милутиновом сабирању и одбрани отачаства, што Данило завршава одговарајућим наводима из Светог писма.

Увод у другу целину житија представљају Милутинова есхатолошки обојена молитва и његова жеља да чини богоугодна дела о којима писац намерава да пише: „Хоћу да исповедим вашем богољубљу богоугодни живот и непорочна дела мужа праведна, јер постаде угодан Господу, украшавајући безбројно свете цркве и делећи од праведних својих плодова многе милостиње ништима".[15] Ово место је необично важно, јер најављује да ће Данило о краљевим задужбинама говорити у склопу његових милосрдних дела; заиста, на следећим страницама житија се непрекидно преплићу казивања о краљевим милостињама, великим „као што се не може избројати песак мора", и излагања о његовим црквама и манастирима, што писац сажима реченицом: „Тако је живео и тако чинио у многим годинама, тако да се прочуло име његово и

[11] О Милутиновим молитвама вид. Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила*, 42–48; Исти, *Молитвено и похвално казивање краља Милутина*, Књижевне новине XLVI 893–894 (1994) 25; Д. Богдановић, *Нове тежње*, 90; С. Марјановић-Душанић, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, Зборник радова Византолошког института XLI (2004) 235–248.

[12] Даничић, *Животи*, 108; Мирковић, *Животи*, 82.

[13] Даничић, *Животи*, 111; Мирковић, *Животи*, 84.

[14] Даничић, *Животи*, 123; Мирковић, *Животи*, 93.

[15] Даничић, *Животи*, 109; Мирковић, *Животи*, 98.

пројављено је било у свима околним крајевима, источним и западним: Стефан Урош, превисоки и крепки и самодржавни и милостиви краљ српски".[16]

Да би показао колика је била краљева љубав према црквама и докле је досезала његова дарежљива рука, Данило најпре говори о Милутиновим добрим делима и задужбинама широм православног света, а тек после тога – и знатно сажетије – о манастирима у Србији. Прво је описао Милутинову обнову Хиландара, показујући и на тај начин краљеву нарочиту дарежљивост према овом манастиру. Данилу је као Хиландарцу било веома добро познато шта је све Милутин тамо саградио: порушио је стару цркву, сазидао нову и већу и украсио је свим лепотама; створио је многе царске палате и изванредне келије; около је сазидао град са великом тврђавом и пирговима; даривао је манастиру повеље и прилагао многа села у грчкој држави, и све је то платио небројеним златом. Писац завршава одељак о Хиландару кратком похвалом краљу: „Ваистину овај христољубиви навиче да свагда служи Господу преподобијем и правдом, што чинећи јави се син бесконачне светлости и вечних добара".[17]

Друга по важности Милутинова задужбина – како је види архиепископ Данило – била је она у Цариграду, „на месту званом Продром". Писац више узгред помиње да је српски краљ ту сазидао цркву својим трошком, а сву пажњу посвећује „ксенодохији званој болница", коју описује са много појединости, све у циљу величања Милутинове дарежљивости. Пошто је навео речи о три од седам дела милосрђа (Матеј 25, 34–36), он се обраћа слушаоцима: „Погледајте, возљубљени, величество милостиње овога христољубивога и дивите се", а казивање о Милутиновој цариградској задужбини завршава речима: „Јер Бог даје дар пресветога Духа онима који нелицемерно прилазе њему и према таквим трудовима и добрим делима његовим".[18]

Архиепископ Данило је после Цариграда описао Милутинов царски двор и цркве Светог Николе и Светог Георгија у Солуну. Нагласио је да се на том месту – из текста произлази да је реч о Светом Георгију – налазила црква коју је подигао још свети Сава, и пошто је била оронула, краљ ју је обновио из основа, украсио је и снабдео свиме што је било потребно онима који ту живе. Тако је краљ оставио блажени спомен себи, каже Данило, „јер у свим околним царствима и земљама причало се велико богољупство овога благочастивога и смерност његова".[19]

После описа Милутинових побожних дела у Хиландару, Цариграду и Солуну, архиепископ Данило је доста речи посветио краљевом украшавању манастира Трескавца и Светог Георгија у Кичевској области иконама, златним кадионицама, свећњацима и кандилима. Све је то чинио на вечни спомен себи и молећи од Пресвете помоћ свом отачаству. „И ради такве његове

[16] Даничић, *Животи*, 131; Мирковић, *Животи*, 99.

[17] Даничић, *Животи*, 134; Мирковић, *Животи*, 101.

[18] Даничић, *Животи*, 135–136; Мирковић, *Животи*, 102.

[19] Даничић, *Животи*, 136; Мирковић, *Животи*, 103.

врлине – завршава Данило – и неисказане милости и безбројног прилагања томе светом месту, спомиње се ту и до сада“.[20]

Тек пошто је описао краљеве задужбине „по целој великој Романији“, Данило је набројао манастире које је Милутин подигао у држави свога отачаства. Најпре је навео епископске цркве: Богородицу Љевишку у Призрену, Благовештењску цркву у Грачаници и Богородицу Тројеручицу у Скопљу. Затим је поменуо још две скопске цркве: Светог Георгија на Серави и Светог Константина у граду, а после њих Светог Георгија у Нагоричину у суседној жеглиговској области. Потом је забележио две краљеве задужбине у старој Рашкој: цркву Светих Јоакима и Ане у Студеници и Светог Георгија у месту Ораховица у Дабру. Набрајање је завршио црквом Светог Никите близу града Скопља.

Из текста житија се закључује да је Милутинов мотив подизања толиког броја манастира био двострук: лични – помисао на смрт и страшни суд, и општи – „да од свога праведног стицања принесе на славослов Владици Христу“. Обилно обдаривање манастира, њихову обнову и украшавање, Данило види као израз краљеве изузетне дарежљивости и љубави према ништима: „назва се отац сиротих и заступник удовица, хранитељ гладних, одећа нагих, поборник увређених, утеха жалосних“.[21] Зато писац, гдегод опширније описује Милутиново старање о манастирима, не пропушта да истакне како је краљ онима који у њима живе давао свако изобиље у храни, одећи и обући, подизао им прекрасне келије и палате, и чинио све остало што је потребно њиховом безметежном животу и служењу Богу. Ово је нарочито било важно за задужбине које је подизао у Византији, док је за оне у Србији, видећемо, пресудно било обнављање задужбина његових светих прародитеља.

Пошто је у првом делу житија приказао краља Милутина као савршеног владара и браниtеља наслеђа својих предака, у другом делу узвеличао његове милостиње сиромашнима, љубав према монасима и подизање цркава и манастира, архиепископ Данило је у трећем делу житија представио светог краља као борца против безбожника и као чувара праве хришћанске вере. Неочекивано опширна повест о Милутиновом ратовању против најамничких одреда Туркопула и Кумана у земљи и Турака у Византији, доследно је проткана пишчевим коментарима о иноверницима. Они су Персијанци и Агарени, безбожници који уништавају Христово стадо, језичници, нечастиви и триклети јеретици. Милутин је осветник хришћанства од поганика (како га назива цар Андроник у својој молби за војну помоћ), а животописац му после прве победе против безбожних Персијанаца упућује овакву похвалу: „Видите и дивите се како се људи уподобише боговима, да виде и да избављају хришћанство од беснога ђавола“.[22] Данило складно преплиће житијно ткиво приче и два пута каже како је Бог помагао краљу због „многих приношења овога блаженога праведника светим црквама и маломоћнима“.

[20] Даничић, *Животи*, 137–138; Мирковић, *Животи*, 103.
[21] Даничић, *Животи*, 140; Мирковић, *Животи*, 105.
[22] Даничић, *Животи*, 144; Мирковић, *Животи*, 109.

Четврти део житија, који је написао или прерадио Данилов ученик, посвећен је припреми краља за смрт и његовом успењу. Стога је тек овде описано подизање Бањске, одређене „за чување и покој блаженог и богоугодног његовог тела после одласка његова из овога сујетнога света ка Христу“. Оснивање и изградња манастира изложени су врло подробно и приказани као уподобљавање краља Милутина Симеону Немањи. Горећи љубављу према Христу и помишљајући на свога светог прародитеља и његову гробну цркву, краљ наређује Данилу, тада још бањском епископу, да се потруди о изградњи храма и о свему што је потребно за „устројство уметности црквене лепоте те свете цркве“. Нови храм је био подигнут „на слику свете Богородице Студеничке“ и око њега су саграђене царске палате и трпезарија, а све је било тако сачињено и украшено – каже писац – да је свако ко би видео манастир одавао хвалу ктитору речима: „Блажен си, благочастиви и христољубиви краљу, јер нађе себи мирно место, и спомен твој (биће) у род и род“. Тој целини житија подређен је и опис избора Никодима за архиепископа. Предосећајући смрт, Милутин се молитвено обраћа Богу да и њему изабере достојног духовног вођу, као што је Јоасафу послао Варлаама и првовенчаном краљу Стефану светог Саву, вођу који ће га „научити страху Божјем“, који ће га „водити до краја“ и „принети Христу“.

Пети део житија приказује краља Милутина као светитеља. Уместо најављеног похвалног слова, овде су испричани чудо на краљевом гробу, налажење Милутиновог нетљеног тела и његово преношење у кивот пред Христовом иконом. Вест о благодати Божјој показаној на светом краљу прочула се у све околне народе и царства и стигла је до Цариграда. Краљева удовица Симонида је послала многе скупоцене дарове новом Милутиновом гробу, замонашила се и ушла у манастир Светог Андреје. Завршавајући житије, његов писац подсећа на то колика се награда даје онима који су добро умножили талант овоземаљског живота и који су били странољупци и богољубиви, послушни и милостиви.

Пажљивим читањем делова житија који се односе на краљеве задужбине, и њиховим упоређивањем са познатим подацима, може да се закључи да је Данило о њима писао веома обавештено, пропратио их одговарајућим коментарима драгоценим за њихово боље разумевање и складно уклопио у житијно ткиво свог текста. Једино није помињао римокатоличка светилишта која је краљ обнављао или обдаривао.[23] Из разлога које смо навели, писац се у излагању о Милутиновим манастирима није држао хронолошког реда њиховог подизања, а о њима је говорио на начин и онолико колико је то природа текста захтевала, мада је доносио и податке који се не би очекивали у једном хагиографском саставу.

[23] Поуздано се зна да је Милутин обнављао цркву Светог Срђа и Вакха на Бојани с мајком Јеленом и братом Драгутином (1290), а затим и сам (1318); вероватно је био ктитор и цркве Светог Николе у Шати (В. Кораћ, *Градитељска школа Поморја*, Београд 1965, 17–39, 89–93), а са сином Константином је цркви Светог Николе у Барију послао богато украшени олтар, Б. Миљковић, *Немањићи и Свети Никола у Барију*, Зборник радова Византолошког института XLIV–1 (2007) 279–285.

Милутиново житије доста неодређено помиње краљеву цркву у Јерусалиму. У одељку где говори о манастирима и задужбинама, Данило одмах приповеда о томе како се веома прочуло краљево давање милостиње, па су му по помоћ долазили убоги и ништи не само из отачаства већ и са морских острва, из приморских крајева и из Јерусалима; краљ је испунио милостињама и овај свети град, примајући заузврат благослов од јерусалимског патријарха и од свих који се тамо клањају Христовим страдањима.[24] Те речи објашњавају како је краљ створио прибежиште ходочасницима који су из његове државе стизали у Јерусалим. Касније, пре описа зидања Бањске, Данило или његов настављач саопштавају да је Милутин подизао многе цркве не само у своме отачаству него и у светом граду Јерусалиму, на Светој гори, у Цариграду и по свим изабраним местима.[25] То је вероватно био манастир Светих арханђела који и сада постоји близу Јерусалимске патријаршије и Светог гроба.[26] Он се, међутим, први пут помиње тек 1348. године у повељи којом му је цар Стефан Душан даровао Стонски доходак од пет стотина перпера и манастир Светог Николе на Врањини.[27] У експозицији повеље цар каже како се потрудио да подигне и укрепи храм създанаго прародители царьства ми, који је био сасвим осиромашио,[28] али је необично што претходне ктиторе помиње неодређено као прародитеље. С друге стране, познато је да се Душан у време своје болести заветовао да ће, уколико се опорави, изградити цркву и манастир у Јерусалиму, због чега је 1340. тражио од Млечана лађу којом ће његови људи отићи у Свети град.[29] Могуће је да је тада краљ Душан само обновио Милутинову цркву Светих арханђела, којој је десет година касније поклонио Стонски доходак, с чим је било повезано њено често навођење у дубровачким документима. Сумњу у

[24] Даничић, *Животи*, 131; Мирковић, *Животи*, 199.

[25] Даничић, *Животи*, 149; Мирковић, *Животи*, 112.

[26] Најпотпунију студију о овом манастиру и о његовој историји написала је В. Недомачки, *Манастир арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 16 (1980) 25–69. У раду је једино спорно датовање манастира по томе где се помиње у Милутиновом житију (мисли се на оно место пре описа изградње Бањске).

[27] О овој повељи и исплаћивању стонског трибута Јерусалимском манастиру постоји прилична литература, од које наводимо важније радове: K. Jireček, *Dohodak stonski koji su Dubrovčani davali srpskom manastiru Sv. Arhanđela u Jerusalimu i povelje o njemu cara Uroša (1358) i carice Mare (1479)*, Jagić–Festschrift. Zbornik u slavu Vatroslava Jagića, Berlin 1908, 527–542; В. Мошин, *Повеље цара Стефана Душана о Арханђеловом манастиру у Јерусалиму и о манастиру Св. Николе на Скадарском острву Врањини*, Археографски прилози 3 (1981) 7–36; С. М. Ћирковић, *Хиландарска свећа у Дубровнику*, Настава историје IV–8 (1998) 5–19; Ђ. Бубало, *Фалсификована повеља цара Стефана Уроша о Стонском дохотку*, Стари српски архив 2 (2003) 99–142; исти, *Средњовековни архив манастира Врањине (прилог реконструкцији)*, Стари српски архив 5 (2006) 265–269.

[28] В. Мошин, *Повеље цара Стефана Душана*, 18.

[29] S. Ljubić, *Listine o odnošajih između južnoga slavenstva i Mletačke republike*, knj. II, Zagreb 1870, 76; Р. Ћук, *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд 1986, 56.

то, међутим, изазива што се јерусалимски манастир у изворима помиње као Милутинова задужбина тек у кривотвореној повељи цара Уроша с краја XV века.[30] Није искључено да се у манастиру Хиландару, који је наставио да прима Стонски доходак, и где је начињен овај фалсификат, чувала традиција да су Свети арханђели били црква краља Милутина. Није без значаја ни то што у последњој деценији XIV века патријарх Данило III – иако доста непоуздан као извор – у *Пролошком житију краља Милутина* тврди да овај краљ у Светом граду „бесплотнима из основа часну обитељ подиже и светло украси“.[31]

Излагање архиепископа Данила о Милутиновом великом старању око обнове Хиландара потврђено је писаним изворима и углавном добро сачуваним грађевинама. По њима се може закључити да је та обнова трајала скоро две деценије, не рачунајући повељу потврдног карактера коју је краљ издао манастиру по доласку на престо 1282. године. Најстарији његов ктиторски подухват у Хиландару била је изградња пирга у Хрусији на обали мора, „близу места где је био град у раније време, звани Самарија“, са црквицом Вазнесења на врху и тврђавом около, коме је краљ издао оснивачку хрисовуљу 1301/2. године.[32]

Хиландарски католикон, добро сачуван, са краљевим портретима и највећим делом пресликаним ктиторским натписом, поуздано је завршен 1321. године, кад је окончано његово живописање. Време изградње католикона није познато. У последњој студији где је расправљано то питање, предложене су две могућности: саборни храм је подигнут или између 1299. и 1306. године, или у време кад се на челу манастира налазио игуман Никодим (1311–1316).[33] Друга могућност нама изгледа вероватнија. Прво због тога што је црква била осликана тек при крају Милутиновог живота, а добро се зна да је размак између подизања и живописања свих краљевих задужбина био кратак; једино је Свети Никита осликан знатно касније, што је била последица нејасног правног статуса тог манастира. Друго, краљ Милутин у интерполисаној хрисовуљи Карејској келији (1317–1318)[34] истиче нарочите

[30] В. Мошин, *Повеље цара Стефана Душана*, 17.

[31] В. Ћоровић, *Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века*, Глас СКА CXXXVI (1929) 63.

[32] В. Соловјев, *Одабрани споменици српског права*, Београд 1926, 82–83; *Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија*, т. I, Скопје 1975, 295–296; А. Веселиновић, *Оснивачка повеља краља Милутина за хиландарски пирг на мору са храмом Спасовим*, Стари српски архив 9 (2010) 19–24; *Зборник српских средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књ. I (приредили В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, редиговао Д. Синдик), Београд 2011, 350–351.

[33] М. Марковић – В. Т. Хостетер, *Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона*, Хиландарски зборник 10 (1998) 208–217. Предложено раније време прихвата С. Марјановић-Душанић, *Хиландар као Нови Сион Немањиног отачаства*, Осам векова Хиландара, Београд 2000, 21–23, посебно нап. 21.

[34] О хрисовуљи је последњи писао Д. Живојиновић, *Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског*, Стари српски архив 5 (2006) 11–41.

Никодимове заслуге око Хиландара: „игуман богочуваног и часног нашег манастира, кир Никодим, који се више од других потрудио у том часном манастиру краљевства ми Хиландару".[35] На време изградње хиландарског католикона после 1312. године упућују нас и други разлози, о којима ћемо говорити у наставку ове расправе.

Даниловo опширно причање о Милутиновој цркви и болници у Цариграду потврђено је малобројним али поузданим изворима, на основу којих је одлично реконструисана историја Краљевог ксенона до пада Цариграда 1453. године.[36] Једино гајимо озбиљну сумњу у претпоставку да је српски краљ обновио и манастир Светог Јована Претече у Петри, при којем се налазила болница, после пожара 1308. године. Данило ништа не говори о тој обнови, већ само каже да краљ на месту званом Продром **сьѕда цръковь божьствьноую**, давањем безбројног злата, начини дивне и многе палате и постави ксенодохије зване болница.[37] Поменута црква је вероватно била мали храм у саставу болничког комплекса, у његовом дворишту, што се и наводи у хрисовуљи цара Андроника II из фебруара 1321. године.[38] Како је она изгледала – није познато.

Ни Милутинове грађевине у Солуну које је описао архиепископ Данило више не постоје, осим Светог Николе Орфаноса, ако је то она „црква светог архијереја Христова Николе" која се помиње у краљевом житију.[39] О цркви Светог Георгија се зна да је била хиландарски метох, и претпоставља се да је иста са црквом Свете Тројице која се помиње у хрисовуљи цара Душана из 1348. године, у летописима, *Пролошком житију* и у *Служби краљу Милутину* од патријарха Данила III.[40]

Архиепископ Данило пише да је Милутин богато обдарио још два манастира, Богородичин у Трескавцу код Прилепа и Светог Георгија у Кичевској области. У њима су се налазиле чудотворне иконе које су вероватно и биле повод краљевом

[35] *Исто*, 20. 25 (наведено место у преводу текста хрисовуље). Залагање игумана Никодима око новог католикона Хиландара истакао сам пре много година [Б. Тодић, *Фреска св. Никодима из Хиландара и проблем датирања сликарства католикона*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 21 (1985) 97–103]. Чланак сам писао пре чишћења портрета и ктиторског натписа у припрати, па сам улогу игумана Никодима погрешно везао за осликавање цркве; нема, међутим, препрека да се она веже за изградњу католикона.

[36] М. Живојиновић, *Болница краља Милутина у Цариграду*, Зборник радова Византолошког института XVI (1975) 105–115.

[37] Даничић, *Животи*, 134; Мирковић, *Животи*, 101.

[38] *Actes de Chilandar*, première partie, actes grecs, publié par L. Petit, Византийский временник 17 (1911) 46–52.

[39] П. Мијовић, *О грађевинама краља Милутина у Солуну*, Старинар XVIII (1968) 233–237; С. Кисас, *Српски средњовековни споменици у Солуну*, Зограф 11 (1980) 29–42; М. Живојиновић, *Солунски метох манастира Хиландара*, Зборник радова Византолошког института XXXVII (1998) 111–118. О претпоставци да је црква Светог Николе иста са постојећим Светим Николом Орфаносом вид. Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 347–350, са претходном литературом.

[40] М. Живојиновић, *Солунски метох манастира Хиландара*, 115.

даривању тих манастира између 1299. и 1316. године.[41] На основу Даниловог текста се претпоставља да је Милутин издао Трескавцу и повељу, коју посредно помиње краљ Стефан Душан у својим хрисовуљама овом манастиру: свети краљ (Милутин) дао је Трескавцу два села, Влчје у Бабуни и Крпен у Пологу,[42] што су вероватно потврдили цариградски василевси Андроник II и Михаило IX, јер се манастир (можда и Бабуна) налазио на византијској територији.[43]

Сигурно је сличан случај био и са даривањем Светог Георгија код Кичева, мада архиепископ Данило ни овде не говори одређено о Милутиновом издавању повеље манастиру. То би се, међутим, могло наслутити из његових речи да је манастиру краљ „приложио сваке црквене правде", „небројено злато и сребро" и „све који живе у дому Светога од Богом дарованог му многог богатства наслађивао (је) и различите им дарове давао са великом љубављу".[44] Из тога се, међутим, никако не би смео да изведе закључак да је краљ Милутин и саградио или обновио цркву Светог Георгија,[45] јер је такве краљеве подухвате Данило описивао речима **ѕдати, сьѕдати, вьѕдвигноути, обьновити, поставити цръковь, полатоу или келик**, чега нема у описима Трескавца и Кичевског манастира, већ се у њима наводи само оно што је краљ дао, приложио, украсио или што им је послао. Питање је да ли је у тим манастирима уопште могао нешто да зида без цареве сагласности, јер се они нису налазили у његовој држави.

У нашој науци се усталило мишљење да је српско-византијска граница после 1299. године ишла северно од Велеса, Прилепа и Охрида,[46] што би

[41] Трескавачка чудотворица се помиње у Душановим хрисовуљама манастиру (Л. Славева – В. Мошин, *Грамотите на Стефан Душан за манастирот Трескавец*, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, т. IV, Скопје 1981. 126, 143, 175); податке о њеном поштовању прикупила је С. Смолчић-Макуљевић, *Сакрална топографија манастира Трескавца*, Balcanica XXXV (2005) 293–299. О икони светог Георгија у кичевском манастиру говори архиепископ Данило у краљевом житију, Даничић, *Животи*, 137; Мирковић, *Животи*, 103.

[42] Л. Славева – В. Мошин, *Грамотите на Стефан Душан за манастирот Трескавец*, 83, 85, 121. О овим повељама вид. и Ђ. Бубало, *За ново критичко издање трескавачких хрисовуља краља Душана*, Стари српски архив 7 (2008) 207–228. Несачувана Милутинова повеља се на основу Даниловог набрајања краљевих задужбина датује пре 1313. године (*Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 415), али се то набрајање, као што смо рекли, не може без других потврда да користи у хронолошке сврхе.

[43] С. Цветковски, *Портрети византијских и српских владара у манастиру Трескавцу*, Зограф 31 (2006–2007) 157–158.

[44] Даничић, *Животи*, 137; Мирковић, *Животи*, 103.

[45] S. Cvetkovski, *Les fresques de l'église Saint-Georges – monastère de Knežino*, На траговима Војислава Ј. Ђурића, Београд 2011, 143–155. Исто је тако без основа и тврдња да је краљ Милутин обновио Богородичину цркву манастира Трескавца, *Историја српског народа*, књ. 1, 481–482 (Г. Бабић-Ђорђевић).

[46] Вид. М. Ласкарис, *Византиске принцезе у средњевековној Србији. Прилог историји византискосрпских односа од краја XII до средине XV века*, Београд 1926, 68; Г. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 457; *Историја српског народа*, књ. 1, Београд 1981, 447 (Љ. Максимовић).

значило да се Кичево налазило у српској држави. Милутин је заиста освојио кичевску земљу са градовима 1284. године, о чему пише и Данило,[47] али је ту област изгледа вратио Византинцима током преговора око женидбе са Симонидом.[48] Неспорно је да је граница у првим деценијама XIV века била врло променљива,[49] али исто тако и да се манастир Светог Георгија налазио у граничном подручју, на византијској страни. Наиме, у Даниловом *Житију краља Милутина* се о Светом Георгију говори као о манастиру на византијској територији – тек пошто је све испричао о Милутиновим задужбинама у Хиландару, Цариграду, Солуну и о обдаривању Трескавца и Светог Георгија, архиепископ Данило започиње излагање о краљевим црквама у Србији: „И у држави свога отачаства многе божаствене манастире од самог основа подиже".

Не улазећи у детаље, Данило је читав Милутинов подухват подизања манастира у Србији представио као обнову старих „рукоположења" његових родитеља и прародитеља, јер је – каже писац – и сам био обновљен Светим духом. У тој чињеници – обнављању старих култних места – садржан је виши смисао краљевог побожног задужбинарског рада, схваћеног као последовање прецима и довршавање онога што су они започели. То је и сам краљ истакао у *Светостефанској хрисовуљи*: „Старасмо се за живота нашег да недовршена и порушена здања црквена и прилоге мојих светих прародитеља, и родитеља, и рода нашег, сазидамо и испунимо".[50] Последовање прецима се у краљевим речима преводи на вишу, есхатолошку раван: „И ја, упознат са њиховим животом и старајући се да заповести њихове чувам неизменљиво и непоколебљиво, да као што сам у пролазном овом земаљском царству нераздвојен био од њих, тако и у вечном небеском царству доброга наслеђа да не будем лишен; због тога свом ватром душе и жудњом срца старајући се од телесног ка духовном, и од земаљског ка небеском, остварено и узакоњено и утврђено од стране светих мојих прародитеља и родитеља потврђујући, и још неостварено остварујући".[51]

За највећи број цркава које је навео архиепископ Данило може се установити да се ради о старим храмовима, а за половину да су биле задужбине

[47] Даничић, *Живоши*, 114; Мирковић, *Живоши*, 86.

[48] *Византијски извори за историју народа Југославије*, т. VI, Београд 1986, 107–109, 116–117, 129 (И. Ђурић). То би потврђивао и договор краља Милутина с краљем Карлом од Валоа о заједничком наступу против Византије (1308), у коме су међу областима које би припале српском краљу наведени и Дебар и Кичево (Quiciane), L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin*, Thessalonique 1978, 131; *Византијски извори*, 116 (И. Ђурић); В. Станковић, *Краљ Милутин (1282–1321)*, Београд 2012, 124.

[49] M. Živojinović, *La frontière serbobyzantine dans les premières décennies du XIVe siècle*, Βυζάντιο και Σερβία κατα τον ΙΔ΄ αιώνα, Αθήνα 1996, 57–66.

[50] *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*, књ. 2. Фототипије издања и пратеће студије (приредио Ђ. Трифуновић), Београд 2011, 127 (превео Д. Богдановић).

[51] *Исто*, 118.

Милутинових предака. Црква призренске епископије, Богородица Љевишка, саграђена је на зидовима византијске базилике из IX/X века, коју је око средине XIII столећа обнављао неко од Немањића, вероватно Милутинов отац краљ Урош I, о чему у цркви сведоче остаци фресака из његовог времена.[52] Благовештењска црква липљанске епископије у Грачаници исто је тако сазидана, али од темеља, на месту старе цркве коју је у XIII веку подигао неко од његових предака, вероватно Стефан Првовенчани. У својој повељи манастиру, познатој из преписа на западном зиду јужног параклиса, краљ Милутин је поменуо хрисовуље својих родитеља и прародитеља, што значи да је Грачаница непрекидно била у видокругу српских краљева откад је свети Сава у њу сместио седиште епископије.[53] Црква Богородице Тројеручице, која више не постоји, несумњиво је била подигнута на месту старијег храма, у којем се много пре Милутиновог освајања Скопља налазило седиште епископије, и она се на више места помиње у краљевој хрисовуљи манастиру Светог Георгија Горга (1300).[54] Ни овај манастир, који је подигао византијски цар Роман III Аргир, није сачуван. Краљ Милутин га је затекао запустелог „много година и разореног до темеља", па га је изнова саградио и у хрисовуљи поменуо старије повеље византијских и бугарских царева, али и српских владара који су се о њему старали – повеље светог Симеона Немање, Стефана Првовенчаног и краља Уроша I.[55] Ни трећа Милутинова црква у Скопљу, посвећена светом цару Константину, није сачувана нити се о њој било шта зна. Свети Георгије у Нагоричину је саграђен на зидовима много старије цркве, али и поред обиља података о његовој обнови (1313) и живописању (1316–1317), није сачувана краљева повеља из које би могло да се сазна да ли је манастир био у вези са неким од Милутинових предака.[56] Црква светих праведника Јоакима и Ане, по свом ктитору названа Краљева црква, сазидана је из основа 1313/14. године у Студеници, где су лежале свете мошти њеног оснивача Стефана Немање.[57] Манастир Светог Георгија у Дабру „у месту званом Ораховица", код данашњег села Мажићи на реци Лиму, сачуван је само у темељима; несумњиво је исти с манастиром који је постојао у Немањино време, јер се помиње у *Студеничком типику* (око 1210), а обновио га је краљ Милутин вероватно пре 1317. године.[58] Почеци Светог Никите код Скопља су врло мутни, али се

[52] С. Ненадовић, *Богородица Љевишка*, 51; Д. Панић – Г. Бабић, *Богородица Љевишка*, 28–29; В. Ј. Ђурић, *Једна сликарска радионица у Србији XIII века*, Старинар XII (1961) 63–76; С. Мандић, *Древник*, Београд 1975, 146–154.

[53] С. Ћурчић, *Грачаница*, 43–44; Б. Тодић, *Грачаница*, 55–59, 63–68.

[54] *Зборник средњовековних ћирилических повеља и писама*, 317–322. Најновије саопштење о овој цркви: Б. Миљковић, *Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара*, Зограф 31 (2006–2007) 220–221.

[55] *Зборник средњовековних ћирилических повеља и писама*, 317 и даље.

[56] Б. Тодић, *Старо Нагоричино*, 25–27.

[57] Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, 20–24.

[58] М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба*, књ. II, 25–29.

на основу неких наговештаја у хрисовуљама које су му издавали цар Михаило IX и краљ Милутин, претпоставља да га је основао или бар обдаривао неки од раних српских владара, највероватније Стефан Немања.[59] Најзад, у житију је међу задужбинама краља Милутина издвојено приказано подизање Светог Стефана у Бањској. Обнова цркве и манастира је описана, потпуно у духу понављања модела гробне цркве Симеона Немање, од почетне замисли подстакнуте сећањем на светог родоначелника, до завршетка цркве **вь обраꙁь светыѥ богородице стоуденичьскыѥ.**

Половина наведених манастира је сачувана до данас, и они величином и лепотом показују да их је ктитор заиста „одликовао достоименитом славом", како каже Данило, и да је Милутин обнављајући „стара рукоположења родитеља и прародитеља својих, више од корена свршавао". Како је то краљ чинио, показаћу на примеру Краљеве цркве у Студеници, јер је њено седмовековно постојање било и повод писању овог рада.

Подигнута у самом средишту култа Светог Симеона, али не мање и Светога Саве, неоптерећена остацима неке претходне грађевине, што је био случај с највећим бројем осталих Милутинових ктиторских подухвата, Краљева црква је у најчистијем виду исказала његов однос према светим прецима и њиховим задужбинама. То је, уосталом, поодавно уочено и у појединостима добро испитано.[60] Исправно је доведена у везу посвета студеничке цркве Богородичиним родитељима с двојицом Милутинових прародитеља, који су и у цркви насликани једни наспрам других. Та веза је појачана у ктиторском натпису на источној страни храма, у коме је истакнут однос Светих Јоакима и Ане не према Богородици, већ према Христу: они су, каже се у натпису, свети праведници и прародитељи Христови.[61]

Црква Христовим прародитељима је подигнута југозападно од Богородичине цркве и наспрам параклиса Милутиновог прародитеља Светог Симеона који се налази уз њену спољну припрату. Постављена готово у истој линији са западном фасадом старије цркве, она се укључује у јединствену визуру с главне прилазне стране – свако ко улази у манастир види обе цркве у исти мах. Краљева црква је невеликих димензија и упадљиво најмања од свих познатих Милутинових задужбина, чиме је намерно и на очигледан начин исказан међусобни однос два студеничка храма – старије и важније Немањине цркве и цркве његовог праунука. Краљева црква је једина од Милутинових

[59] М. Марковић, *Прилози за историју Светог Никите код Скопља*, Хиландарски зборник 11 (2004) 93–106.

[60] S. Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anne at Studenica*, Зборник радова Византолошког института XIV–XV (1973) 191–195; B. Cvetković, *König Milutin und die Parakklisiai des Hl. Joachim und der Hl. Anna im Kloster Studenica*, Balcanica XXVI (1995) 251–276.

[61] Натпис је више пута издаван; најтачнији су калкови и читања Г. Томовић, *Морфологија ћириличких натписа на Балкану*, Београд 1974, 47 и Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, 20–21.

храмова зидана само каменом, а на белом малтеру њених фасада уцртане су линије правоугаоних блокова којима је опонашан изглед мермерних фасада Богородичине цркве. То је појачано наглашеним профилисањем полукружних прислоњених лукова, док међусобну везу две цркве крунишу њихове црвено обојене куполе. Утврђено је, такође, да Краљева црква понавља средишњи, куполни део Богородичиног храма, што се исказало у њиховим основним мерама: једино су оне на млађој грађевини умањене за трећину.[62] Све остало на њој – од конструкције и простора, до секундарне пластике и украса – припада архитектури раног XIV века.

Краљева црква је прекрасни Милутинов израз одавања почасти светом Симеону и његовој задужбини, што ће на другачији начин бити поновљено и у Бањској. Краљ је подизањем храма у част Светих Јоакима и Ане стекао нове заступнике пред Христом, али – нарочито у Студеници – он није заборављао ни своје свете претке којима се много пута обраћао за помоћ и посредовање. Наспрам Христових прародитеља у Краљевој цркви насликани су Свети Симеон и Сава, и они молбено подигнутим рукама посредују за свога потомка пред Богородицом и Христом.[63] Њихове молбе добијају дубљи смисао у Милутиновој молитви: „А и вас молим, света господо моја, преподобни оче Симеоне и кир Саво, имајући смелост ка Владици, не презрите мољења мога, и не предајте отачаства вашега у руке иноплеменика, које наследивши утврдисте непоколебимо вашим молитвама. Јер у телу сте пре боловали за њега, а сада, и после смрти живи, не оставите мене грешнога раба вашега".[64]

Данило записује ту Милутинову молитву неколико година после краљеве смрти, сажимајући и хагиографски обликујући његова добра дела и његов однос према светим прецима. Ако се, међутим, из житијне вратимо у историјску стварност, уочићемо да Симеон и Сава дуго нису били у видокругу краља Милутина и да их је врло ретко помињао у повељама и ктиторским натписима својих цркава.[65] До преокрета је дошло после окончања рата са

[62] М. Радан-Јовин – М. Јанковић – С. Темерински, *Студеница у светлости археолошких и архитектонских истраживања*, Благо манастира Студенице, Београд 1988, 59–60.

[63] Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, 183–190; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 44; М. Чанак-Медић – Б. Тодић, *Манастир Студеница*, Нови Сад 2011, 141–142. Њихове ликове нешто другачије тумачи S. Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree*, 193–194.

[64] Даничић, *Животи*, 121; Мирковић, *Животи*, 91–92. Ово је мало преиначена молитва коју Стефан Првовенчани упућује светом Симеону, вид. Стефан Првовенчани, *Сабрана дела*, 82.

[65] Г. Томовић, *Морфологија ћириличких натписа*, 44–45 (натпис у Богородици Љевишкој, 1307); *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 333 (повеља о келији Свете Петке у Тморанима, око 1300), 380, 381, 384, 386 (интерполирана хрисовуља Хиландару, 1303–1304. и касније). Исти је случај и са осталим краљевим прецима које у повељама пре 1313. године Милутин помиње уопштено (*Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 278, 338, 346, 368, 385) или само име неког од њих (*исто*, 317, 374); једино у оснивачкој хрисовуљи хиландарском пиргу Хрусији (1301/2) наводи и

братом Драгутином 1312, из којега је Милутин изашао као победник потврђеног самодржавног статуса. Краљ је легитимност свог новог положаја одмах почео да гради на наслеђу својих предака, представљајући себе као њиховог законитог наследника. Посебно место у његовом идеолошком програму су добили Свети Симеон и Сава: они су и после смрти стубови отачаства, они су краљеви помоћници у биткама, они га на престолу утврђују својим молитвама. Милутинов нови однос према светим прецима добро је истражен у дипломатичкој грађи,[66] а он се у једнакој мери запажа и у краљевом заснивању задужбина, што је Данило изразио речима да краљ „обнављаше стара рукоположења родитеља и прародитеља својих". У томе треба тражити и кључни разлог подизања Краљеве цркве и Милутинове обнове Студенице.

Свој нови статус после 1312. године краљ Милутин, нимало случајно, показао је у Хиландару и Студеници, у манастирима који „на својеврстан начин, трајно симболишу неке од (основних) елемената српске државнотворне традиције",[67] а у исто време, и на сличан начин, и својом гробном црквом у Бањској. Грађевине у та три манастира, Студеници, Хиландару и Бањској, можемо – уз мало више слободе – да означимо као дела меморијалног карактера којима је Милутин овековечио свој тријумф у унутрашњој политици. Без уважавања те чињенице тешко је објаснити обнову два најугледнија Немањина манастира и изградњу Бањске, која је функцијом и изгледом постала „нова Студеница".

Завршена пре септембра 1314, Краљева црква у Студеници је почела да се гради годину-две дана раније, свакако не пре 1312. године. Повеља коју је краљ том приликом издао манастиру није сачувана, али се она помиње у ктиторском натпису. На почетку натписа (а вероватно је тако било и у повељи) Милутин је поменуо себе у оквиру владарске генеалогије: „Стефан Урош, праунук светога господина Симеона и унук Првовенчаног краља Стефана, син великога краља Уроша и краљ свих српских земаља и поморских". Тако ће своје претке навести још у двема тада издатим повељама, манастиру Хиландару и Бањској.

У интитулацији хрисовуље Хрусији (између 1313. и 1316) стоји да је краљ, захваљујући молитвама Богородице, светог архиђакона Стефана и

имена Уроша, Стефана Првовенчаног и Симеона Немање (*исто*, 351); Мљетска повеља, у којој су споменути Милутинов отац и деда, није датована (*исто*, 506). На сликама је Милутин само једном (у Ђурђевим ступовима, 1283–1285) означен као син краља Уроша. Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 35. Милутин се у записима и натписима пре 1313. свега једном помиње са оцем Урошем и прадедом Симеоном (1286) и једанпут само са оцем (око 1305), Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, књ. I, Београд 1902, бр. 27, 39.

[66] С. Марјановић-Душанић, *Владарска идеологија Немањића. Дипломатичка студија*, Београд 1997, 129–144; Иста, *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, 236–245.

[67] Lj. Maksimović, *L'idéologie du souverain dans l'Etat serbe et la construction de Studenica*, Студеница и византијска уметност око 1200. године, Београд 1988, 35–48; Исти, *Хиландар и српска владарска идеологија*, Осам векова Хиландара, Београд 2000, 9–16 (наведено место на стр. 9).

светих прародитеља и родитеља, постављен за настолника у свом отачаству, што је скоро исто одговарајућем месту у *Светостефанској хрисовуљи*.[68] После тога краљ набраја своје претке овако: „Стефан Урош Други, у своме роду краљ и самодржац све српске и поморске земље, праунук Светога Симеона Немање и унук првовенчаног краља Стефана, Симона монаха, а син Стефана краља Уроша, Симона монаха"; и то је, али опширније, поновљено у *Светостефанској хрисовуљи*,[69] што сведочи о истовременом или временски блиском издавању обе исправе.

Хиландарска саборна црква, уверени смо, саграђена је између 1311. и 1316, а и историјске околности говоре да се то тешко могло десити пре 1312. године. Нова црква је подигнута на месту старије, што је истакао и краљ Милутин у ктиторском натпису: „јер тесну постојећу цркву разорих и нову подигох и пописах".[70] Приликом њене изградње, међутим, није била сасвим поништена веза с грађевином из времена Светог Симеона и Саве, пошто су делови њене камене пластике употребљени као сполије на Милутиновој цркви.[71] Оно што је нарочито важно, на њој је успостављена веза и са Бањском, а преко ње и са Немањином Студеницом. Наиме, одавно је утврђено да су три конзоле с људским и животињским главама изнад западног портала, и још пет секундарно уграђених у спољну припрату хиландарског католикона – радови клесарске радионице из Бањске, и да су биле дела истих уметника.[72] То је још један важан доказ да је хиландарска саборна црква била подигнута у исто

[68] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 439. Хрисовуља представља „композитни" акт састављен од више аутентичних и фалсификованих исправа, вид. М. Живојиновић, *Хиландар и пирг у Хрусији*, Хиландарски зборник 6 (1986) 60 и даље; *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 435–437; М. Марковић, *Прилози за историју Светог Никите код Скопља*, 81–83 и даље. Део на који се позивамо припада аутентичном тексту краљеве повеље издате у време архиепископа Саве III.

[69] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 439, 458.

[70] М. Марковић – В. Т. Хостетер, *Прилог хронологији*, 202, сл. 2–3. О „разарању" старе и подизању нове цркве говори и архиепископ Данило II, Даничић, *Животи*, 132; Мирковић, *Животи*, 100.

[71] О овим сполијама на хиландарском католикону вид. С. Радојчић, *Уметнички споменици манастира Хиландара*, Зборник радова Византолошког института 3 (1955) 187–188; Д. Богдановић – В. Ј. Ђурић – Д. Медаковић, Хиландар, Београд 1978, 58, 74; Ђ. Бошковић, *Манастир Хиландар. Саборна црква – архитектура*, 32–36; С. Ненадовић, *Осам векова Хиландара. Грађење и грађевине*, Београд 1997, 25–34; М. Шупут, *Архитектонски украс цркве краља Милутина*, Манастир Хиландар, Београд 1998, 153–154, 156.

[72] М. Шупут, *Пластична декорација Бањске*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 6 (1970) 49–50; В. Кораћ, *Између Византије и Запада. Одабране студије о архитектури*, Београд 1987, 119–122; М. Шупут, *Архитектонски украс цркве краља Милутина*, 155. Држећи се тадашњег датовања хиландарског католикона (1293. или 1303), професор Кораћ је сматрао да су мајстори тих конзола радили у Хиландару десет или двадесет година пре Бањске, мада је допуштао, али као мање вероватну могућност, да су оне биле урађене негде друге, па пренете у Хиландар.

време кад и Бањска или одмах после ње.[73] Израда само осам романичких конзола и њихово уклапање у стилски потпуно различиту архитектуру хиландарске цркве имали су пре свега – ако не и једино – симболично значење. Они су хиландарски католикон повезивали са Немањиним католиконом у Студеници, у суштини на исти начин како су с њим били повезани Бањска или касније Дечани и Свети арханђели код Призрена.[74]

Захваљујући подробном опису подизања Бањске у *Житију краља Милутина* и одлично сачуваној хрисовуљи, можемо да објаснимо не само ток њене изградње, већ и да са много више сигурности разумемо, у хронолошком и суштинском смислу, подизање Краљеве цркве у Студеници и обнову манастира Хиландара, пошто нема сумње да су та три велика градитељска подухвата била међусобно повезана и да су представљала израз истих краљевих замисли и намера. Између 1312. и 1316. године Милутин живи и ствара потпуно у знаку својих светих предака: обнавља њихове главне задужбине, према њима гради своју најважнију цркву и редом их помиње у ктиторским натписима и повељама, чиме недвосмислено показује да је њихов законити наследник. Због тога Данило или његов ученик започињу повест о Бањској баш краљевом намером да своју гробну цркву сагради и украси по угледу на Немањину Студеницу.[75] Подизању храма претходио је краљев договор с мајком Јеленом, братом Драгутином и архиепископом Савом III, што се сигурно десило после измирења с братом 1312. године. Црква је највероватније била завршена до јесени 1314. године,[76] док је хрисовуља манастиру издата после тога, између 1315. и 1316, а потврђена на сабору у мају 1317. године. У њеној интитулацији је поновљена мисао из повеље Хрусијском пиргу, делимично истим речима,

[73] На основу тих конзола и њихове истоветности са скулптуром у Бањској, хиландарски католикон је већ датован у прву половину друге деценије XIV века, Б. Миљковић, *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*, Београд 2008, 91, нап. 247. О години завршетка Бањске вид. нап. 76.

[74] О појму сличности и начинима њеног исказивања у средњем веку, баш на овим примерима, вид. сјајну студију професора Светозара Радојчића, *Archbishop Danilo II and the Serbian Architecture Dating from the Early 14th Century*, Serbian Orthodox Church 2, Beograd 1966, 11–19 (= *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975, 195–210).

[75] Даничић, *Животи*, 149; Мирковић, *Животи*, 113.

[76] Приликом археолошких ископавања, у манастирској порти је нађен фрагмент натписа са 1314. годином [објавили су га С. Хаџић, *Археолошка истраживања у порти манастира Бањска 2003. године*, Археолошки преглед, н. с. 2–3 (2004–2005) сл. 2 и Д. Мадас, *Манастир Бањска, гроб краљице Теодоре* (*гроб бр. 4*), Саопштења XLV (2013) 59–60, сл. 7–8]. Претпостављамо да би сачувани фрагмент могао да буде део ктиторског натписа, чија би се година слагала са *Житијем краља Милутина*, по коме је краљица Јелена умрла у време „када се свршавао овај храм, но не до краја“, Даничић, *Животи*, 151; Мирковић, *Животи*, 114. Пошто је Јелена умрла 8. фебруара 1314, сасвим је могуће да је црква била завршена до септембра исте године. То би потврђивао и одлазак Данилов из Бањске у Хиландар, највероватније почетком 1315. године, вид. *Архиепископ Данило II и његово доба*, 80 (М. Живојиновић), 85 (М. Јанковић).

али свечаније и опширније: краљ је постао настолник и наследник својих предака захваљујући молитвама пресвете Богородице, светог првомученика Стефана и краљевих светих предака Симеона Немање, светог Саве, Стефана Првовенчаног и краља Уроша, „који земаљским царством небеско царство искупише“. Трудећи се да им у свему последује, краљ Милутин обнавља Бањску, и на тај начин „остварено и озакоњено и утврђено од стране мојих прародитеља и родитеља потврђујући и још неостварено остварујући“.[77] Сличним речима краљ је свете претке, а поименично Симеона и Саву, поменуо и у санкцији Светостефанске хрисовуље, што су у својим потврдним повељама учинили и „прежде бивши краљ“ Драгутин и архиепископ Никодим.[78]

Подизањем Краљеве цркве и осталих грађевина којима је украсио Студеницу,[79] темељном обновом Хиландара и његове саборне цркве, и изградњом Бањске „на слику свете Богородице студеничке“, са посветом Стефану Првомученику, светом патрону Немањића и српске државе, краљ Милутин је између 1312. и 1316. године заокружио свој градитељски и династички програм. Он је био исказан повељама и ктиторским натписима, топографском симболиком и уметничким облицима храмова, и остварен потпуно у духу краљевих прародитеља и њихових задужбина. Одраз тог програма био је и живопис Богородице Љевишке у Призрену, завршаван 1313. године.[80] Овде, у припрати, краљ Милутин је дао да се насликају његови најугледнији преци: Свети Симеон Немања, Свети Сава, Стефан Првовенчани и Урош, као и Милутинов син Стефан, сматран у том часу за престолонаследника. Њихови портрети су пропраћени генеалошким одредницама које су поновљене у на-

[77] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 458; *Повеља краља Милутина манастиру Бањска*, књ. 1, 32–36; књ. 2, 118 (превод Д. Богдановић).

[78] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 468–469; *Повеља краља Милутина манастиру Бањска*, књ. 1, 173–174, 180, 195–196. Суштину Милутинове ктиторске делатности после 1312. године изразио је архиепископ Никодим следећим речима: „Овај благоверни и самодржавни и светородни, превисоки и крепки, велики господар наш краљ Стефан Урош, заиста благоплодне маслине достојан изданак, следећи свете своје прародитеље и родитеље, који подигоше славословља божаствене домове светих цркава у отачаству своме, и оно што су они испунили и довршили потврђује, и још непотпуно остварује, и довршава, не само у своме отачаству, Српској земљи, него и у околним му царствима, што их не могадосмо овде све пописати“, *Повеља краља Милутина манастиру Бањска*, књ. 2, 127 (превео Д. Богдановић).

[79] О њима вид. рад Марка Поповића *Студеничка здања краља Милутина* у овом зборнику.

[80] Фреске у Богородици Љевишкој, која је грађена до 1309, датују се између 1310. и 1314. године, В. Ј. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 201–202. Условно је прихватљива само горња граница, 1314. година, после које не би могао да буде насликан Милутинов син Стефан, чија се побуна десила у фебруару; зато је боље завршетак фресака датовати годину дана раније. С друге стране, програм слика у припрати и њихови натписи показују да фреске у Љевишкој нису могле да настану пре 1312. године.

тпису крај лика краља Милутина, на сличан начин како је то учињено у његовим повељама Хрусијском пиргу и Бањској и у натпису на Краљевој цркви.[81]

После 1316 – што се поклапа са смрћу краља Драгутина – краљ Милутин ће своје претке наводити у повељама уопштено или само понеког од њих,[82] али никада све заједно, што је чинио између 1313. и 1316. године. Свети Симеон и Сава су очекивано били поменути једино у ктиторском натпису и приказани у Хиландару (1321), а разумљиво је и што су као краљеви заступници насликани у Краљевој цркви у Студеници (вероватно 1318–1319).[83] Свети Сава је у наосу Грачанице насликан издвојено, поред Светог Константина и Јелене, а у Светом Никити биће приказан са Светим Симеоном, али невезано са Милутином, јер је црква осликана после краљеве смрти.[84] Једино у Грачаници, на самом измаку живота (1321), краљ Милутин је дао да се наслика Лоза Немањића, која је у другачијем иконографском и програмском виду сабрала све краљеве претке и његову децу, без најстаријег сина Стефана који је још увек био у очевој немилости.[85]

Данашња знања нам допуштају да утврдимо да је архиепископ Данило у *Житију краља Милутина* пропустио да наведе – осим римокатоличких цркава – једино два краљева ктиторска дела: манастириће Светог Јована Претече у Скопљу и Светог Николе под Кожљем на Пчињи. Први је поменут у хрисовуљи цара Михаила IX (1299. или 1300) и у преводу хрисовуље цара Андроника II хиландарском пиргу Хрусији о краљевом поклону манастира Светог Никите (1308).[86] Црква Светог Јована се у оба документа наводи као метох Светог Никите **кою ксть подвигнꙋль тьи самь краль**, односно ἀνεγερθὲν μὲν παρ' αυτοῦ. Цркву Светог Николе на Пчињи као Милутинов храм (**кгоже сьзда прародитель царьства ми светы краль оурошь**) помиње цар Стефан Душан у својој хрисовуљи 1352/3. године, пошто је обновио порушену цркву и на молбу царице Јелене доделио је серском митрополиту Јакову.[87] Ни та црква, ни Свети Јован Претеча у Скопљу више не постоје или су на њиховом месту изграђени нови храмови.

[81] Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 48–49, 55, 313–314, са литературом.

[82] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 485–488, 500–501, 506, 516, 520.

[83] Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, 183–190; V. J. Djurić, *Les partraits des souverains dans le narthex de Chilandar*, Хиландарски зборник 7 (1989) 105–121; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 44, 60; Д. Војводић, *Хиландарски гроб светог Симеона Српског и његов сликани програм*, Хиландарски зборник 11 (2004) 45–57.

[84] Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 52, 59–60, са литературом.

[85] С. Радојчић, *Портрети српских владара у средњем веку*, Скопље 1934, 38–44; Б. Тодић, *Грачаница*, 173–178; исти, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 51–52; Д. Војводић, *Од хоризонталне ка вертикалној генеалошкој слици Немањића*, Зборник радова Византолошког института XLIV (2007) 295–311.

[86] *Actes de Chilandar, I. Des origines à 1319*, ed. M. Živojinović – V. Kravari – Ch. Giros, Paris 1998, 174; *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 406. О могућности да се овај манастирић није налазио у Скопљу, већ на падинама оближње Црне горе, вид. М. Марковић, *Прилози за историју Светог Никите код Скопља*, 111–112.

Остале грађевине, подигнуте или обновљене у Србији у Милутиново време, које се са више или мање убеђења приписују краљевом ктиторству, немају потврде у Даниловом тексту. Треба, међутим, упозорити да писац у краљеве задужбине не убраја оне у којима је Милутин могао да буде само ктитор живописа (ако је таквих уопште било), већ само цркве које је сам саградио или ако је њихова обнова била таквог обима да се могла разумети као подизање новог храма, какви су били Богородица Љевишка или Нагоричино. Због тога питање Милутиновог ктиторства над црквом Светог Петра и Павла у Бијелом Пољу или Спасове цркве у Жичи мора да остане и даље отворено.

Једино таквим разлогом, ако је краљ Милутин био само нови ктитор живописа, можемо да објаснимо зашто је Данило пропустио да помене цркву Светог Петра и Павла, тада седиште хумске епископије, утолико пре што је он од 1317. године био на челу те епархије. Краљ Милутин је на његову молбу издао цркви и непотпуно сачувану хрисовуљу којом јој је подарио неке поседе.[88] Можда се из ауторових речи „видех обништеније и запустеније црков Светих апостол“ наслућује и њена обнова, због чега се у Милутиново време (око 1320) стављају дограђње на цркви и живопис с остацима владарских портрета.[89] Како су, међутим, манастиру издавали повеље и краљеви Стефан Дечански (1324–1325) и Стефан Душан (1343),[90] није искључено да су обнова и осликавање Светог Петра и Павла уследили после смрти краља Милутина.

Жича је била дуго обнављана после страдања око 1290. године. Према Данилу и његовим настављачима, око њене обнове су се старали архиепископи од Јевстатија II (1292–1309) до Данила II (1324–1337). Спасова црква је поново била живописана највероватније у време архиепископа Јевстатија и Саве III, а претпоставља се да је и улога краља Милутина у обнови цркве била знатна.[91] Архиепископ Данило, међутим, у краљевом житију уопште не наводи Милутиново учешће у тој обнови, мада је итекако имао разлога да га помене ако је стварно постојало, јер је реч о архиепископској цркви

[87] Л. Славева, *Грамота на цар Душан за црквата Св. Никола кај Кожле од 1353. година*, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, т. III, Скопје 1980, 413–414; *Actes de Saint-Pantéléèmôn*, ed. P. Lemerle – G. Dagron – S. Ćirković, Paris 1982, 164–167.

[88] В. Тријић, *Повеља краља Стефана Уроша II Милутина манастиру Светих апостола на Лиму*, Стари српски архив 4 (2005) 3–22; *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама*, 519–521.

[89] В. J. Ђурић, *Византијске фреске*, 52–53; D. Nagorni, *Die Kirche Sv. Petar in Bijelo Polje, Montenegro*, München 1978, 49–50; М. Чанак-Медић, *Архитектура Немањиног доба*, књ. II, 50; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 18, 20, 49–51, 341–342.

[90] С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд 1912, 598–599; Ж. Вујошевић, *Хрисовуља краља Стефана Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму*, Стари српски архив 3 (2004) 45–69.

[91] Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, 18, 306, са прегледом литературе.

и о задужбини Милутинових предака. Напротив, у *Житију архиепископа Данила* се једино каже да се обнова Жиче збила у време краља Милутина, кад је архиепископ био Јевстатије II, чиме је свакако истакнута његова, Јевстатијева, заслуга за обнављање цркве. Недавно је скренута пажња на речи из експозиције фалсификоване Милутинове повеље о улијарима (XV век) о обнови Хиландара и живописању Жиче (**ѡ хїландарскомь поновлѥныи и ѡ жид'чкомь пописанїи**), са претпоставком да су оне преузете из неке несачуване краљеве повеље,[92] што би говорило о непосредном учешћу краља Милутина у оба подухвата. Претпоставка је занимљива, али док се не испита подробније ипак треба водити рачуна да је реч о фалсификату који је настао у имовинском спору између Хиландара и Пећке патријаршије и о томе да је Жича била живописана пре избора Никодима за архиепископа.[93]

Краљу Милутину је, с ослонцем на податак у Карловачком родослову, приписано и подизање цркве на месту где се, према предању, подвизавао и умро Свети Прохор Пчињски.[94] Црква је заиста саграђена у Милутиново време и фреске је у њој насликао Михаило Астрапа, који се и потписао на штиту Светог Димитрија, сликар који је живописао више Милутинових храмова, али то није довољно за тврдњу да је овај краљ био и њен ктитор. Опека са именом Саве, несумњиво трећег српског архиепископа с тим именом, говорила би пре, по нашем мишљењу, о његовом ктиторству, и то у време док је био призренски епископ (1307–1309), јер се Врање с околином у Милутиново време вероватно налазило у духовној власти призренске епископије.[95]

Поменути податак из Карловачког родослова, уз друге сличне белешке у летописним саставима и у *Пролошком житију краља Милутина*, показује да се већ крајем XIV века исплела легенда о томе да је Милутин подигао онолико манастира колико је година владао – четрдесет или четрдесет и два, сваке године по један.[96] Пошто им није било довољно оно што су нашли код

[92] М. Марковић – В. Т. Хостетер, *Прилоī хронолоīији īрадње и осликавања хиландарскоī каīоликона*, 215–216; М. Марковић, *Прво īуīовање свеīоī Саве у Палесīину и њеīов значај за срīску средњовековну умеīносī*, Београд 2009, 179, нап. 337. О овој повељи вид. С. Ћирковић, *Биоīрафија краља Милуīина у Улијарској īовељи*, Архиепископ Данило II и његово доба, Београд 1991, 7–12. За наведено место вид. *Зборник средњовековних ћириличких īовеља и īисама*, 534.

[93] Такође, у *Краīком жиīију краља Милуīина*, написаном према Улијарској повељи, и то баш на основу њеног изгубљеног дела, Жича се не наводи међу манастирима које је подигао или обновио краљ Милутин, вид. М. Убипарип, *Зборник са краīким жиīијем краља Милуīина*, Прилози КЈИФ 71 (2005) 67. У овом житију се, додуше, каже да краљ „все иже под областију јего цркви и монастири, от преродитељ јего сазданих, понови и писанми и иними внутр украси", али је реченица толико уопштена да се из ње не би смели изводити одређенији закључци.

[94] Г. Суботић – Д. Тодоровић, *Сликар Михаило у манасīиру свеīоī Прохора Пчињскоī*, Зборник радова Византолошког института XXXIV (1995) 117–137.

[95] Подробно о томе Б. Тодић, *Срīско сликарсīво у доба краља Милуīина*, 318–319.

[96] П. Срећковић, *Неколико срīских сīоменика*, Споменик СКА XV (1897) 27; Љ. Стојановић, *Сīари срīски родослови и леīоīиси*, Сремски Карловци 1927, 32, 74–79,

архиепископа Данила, писци тих текстова су краљу Милутину приписали и многе друге цркве у Србији и широм православног света, које овај краљ сигурно није изградио.

Branislav Todić

KING MILUTIN'S ENDOWMENTS IN THE WORK OF ARCHBISHOP DANILO II

Summary

The rich ktetorial activity of King Milutin (1282–1321) reverberates throughout the hagiography of the King written by Archbishop Danilo II only some years after the King's death and immediately after his canonization. Although the text is written observing all rules of the hagiographical genre, it contains plenty credible data, as it was written by King Milutin's close associate, who witnessed and took personal part in the construction of the King's endowments, including in particular the King's sepulchral church in Banjska. In hagiography, story-telling takes second place to the demands of the genre. The first part of the hagiography depicts King Milutin as a model ruler who takes good care of the country he inherited from his ancestors; the second part describes King's numerous acts of mercy and his endowments; the third section depicts the King as a fighter against infidels and a protector of the genuine Christian faith; the fourth is dedicated to King's preparations for death and his funeral; and the fifth part celebrates the King as a saint.

Archbishop Danilo discusses King Milutin's endowments against a backdrop of his deeds of mercy, which conditions the manner of their description. To illustrate the greatness of the King's love for churches and monastics and the extent of his generosity, the writer first tells the story of Milutin's good deeds and the buildings he constructed throughout the Orthodox Christian world (leaving out King's renovation of Catholic churches and their furnishing, as expected), and only after this does he speak of the King's monasteries in Serbia. Particularly detailed is his description of the building of the Banjska Monas-

102, 180, 183, 188, 192, 195, 199, 204, 284; В. Ћоровић, *Силуан и Данило II*, 63–65. Одатле су легенду преузели и даље ширили поменуто Милутиново кратко житије (вид. нап. 93) и први писци српске историје: Мавро Орбин (*Краљевсīво Словена*, Београд 1968, 24), гроф Ђорђе Бранковић (*Хронике славеносрīске*, приредила А. Кречмар, Београд 2008, 275) и архимандрит Јован Рајић (*Исīорија разних славенских народов наиīаче Болīар, Хорваīов и Сербов*, т. II, Беч 1794, 494–495). Као Милутинове цркве се, без икаквог основа, наводе и Свети Јован Претеча код Сера, Косаница, Хортијат код Солуна, Свети Јоаким Сарандапорски, Свети арханђели и Богородичина црква у Цариграду, Свети Стефан у Призрену, Света Тројица у Солуну и Свети Стефан у Богородичином манастиру на Синају. У тим саставима се прича и о томе како је краљ Милутин обдарио иконама гробове Светог Симеона (у Студеници), Светог Саве (у Милешеви) и Светог великомученика Димитрија у Солуну.

tery. Careful reading of the parts of hagiography relating to King's endowments and their comparison with other available data reveal that Archbishop Danilo was a well-informed writer who accompanied descriptions with comments precious for their better understanding, woven skilfully into the hagiographical fabric of the text. Due to the nature of the composition, in his description of Milutin's endowments the writer did not adhere to the chronological order of their building and discussed them in the manner and to the extent required by the genre.

The paper looks into a number of monasteries described by Archbishop Danilo and his comments. It opens with an analysis of whether the Monastery of Holy Archangels in Jerusalem is indeed an endowment of King Milutin, providing data on buildings the King constructed in the Byzantine territory. The paper also considers in more detail the monasteries in Serbia, represented by Archbishop Danilo in the text of the hagiography as ancestral endowments renovated by the King. In this connection, King Milutin's position towards his ancestors, especially the founder of the dynasty, Simeon Nemanja, is reviewed. This attitude is seen as particularly important in the King's dynastic and ideological programme which played out between 1312 and 1316 – the years between the victory in the civil war against his brother Dragutin and Dragutin's death. An important part of this programme were Milutin's construction efforts in the centres of Saint Simeon Nemanja's cult in Studenica and Hilandar and the concurrent building of Banjska, constructed "as a likeness of the Holy Mother of God of Studenica", Nemanja's sepulchral church.

The final part of the paper discusses monasteries – Žiča, Saint Peter and Paul on the Lim River and Saint Prohor Pčinjski – which are not mentioned by Archbishop Danilo, but the renovation of which in early 14th century is ascribed by scholars to King Milutin. The author of the paper concludes that Danilo should be trusted, as there are no credible data to support the supposition that these monasteries were in fact renovated by this Serbian King.



СЛ. 1. БОГОРОДИЧИНА ЦРКВА И КРАЉЕВА ЦРКВА, МАНАСТИР СТУДЕНИЦА



СЛ. 2. КРАЉЕВА ЦРКВА, МАНАСТИР СТУДЕНИЦА

ВЕЗЕ МАНАСТИРА СТУДЕНИЦЕ
СА КАРЛОВАЧКОМ МИТРОПОЛИЈОМ У XVIII ВЕКУ

ПРЕДРАГ ПУЗОВИЋ

Апстракт. – У раду је укратко изложено на који начин су карловачки митрополити, епископи и појединци помагали манастир Студеницу у XVIII веку.

Кључне речи: манастир Студеница, Карловачка митрополија, милостиња, приложници, монаси, епископи, аустријско-турски рат

О значају и лепоти манастира Студенице Никанор (Ружичић) еп. Нишки је написао: „Ко једампут види, желеће да је сто пута посети и види, и тиме утеши своје патриотско осећање, и напоји надом на бољу и сјајнију будућност народа српског. При првом погледу на величанствене зидове М(анастира) Студенице, одмах савест сваког Србина осуђује што до то доба није ту светињу посетио и видео, и с пуно прекора, бојазни и страхопоштовања приступа ман(астирским) вратима и са великим страхом улази у Св. Храм. И заиста, сваки Србин који зна читати и коме је Бог материјална средства дао, а није посетио и видео М(анастир) Студеницу, за велику је осуду (...). Без разлике сталежа и положаја, сваки Србин тамо може за себе наћи и утехе и поуке, а највише духовног оснажења за српску мисао, српско јединство и слогу, и за српску будућност и славу.“[1]

Патријарх Герман је у Споменици *Осам векова Студенице* у уводној речи написао: „Студеница је, пре свега сведок. Она сведочи о узвишеним хришћанским идеалима и родољубивим жељама свога оснивача, великог жупана Стефана Немање – Светог Симеона Мироточивог. Немања је Студеницу саградио, његови је синови дограђивали, а Свети Сава украсио и удахнуо јој силу небеског дејства за испуњење мисије у православном српском народу кроз векове.“[2]

---

[1] Еп. Никанор, *Белешке о српско-хришћанским светињама и знаменитим светим и стародревним стварима које се налазе у Светој Лаври Студеници*, Старинар, Београд, 1890, 20–21; Љубомир Дурковић-Јакшић, *Обнављање Студенице и пренос из Каленића моштију Светог Краља Стефана Првовенчаног 1839. године*, у: Осам векова Студенице, Зборник радова, Београд, 1986, 275.

[2] „Уводна реч“, Осам векова Студенице, Београд, 1986.

У манастирској књизи утисака ученици једне школе из Косова Поља су записали: „Овде су тајну склопили векови. Тишина је само привид. Испод је истина живљења и опстанка. И, треба бити тих па не сметати а разумети време.“[3]

Манастир Студеница је у својој дугој историји делио судбину српскога народа. Више пута је пљачкан, рушен и поново обнављан, захваљујући трудољубивим студеничким монасима. У тешким временима после страдања манастира монаси су тражили помоћ од свих који су им могли помоћи. Значајну помоћ су добијали и из Карловачке митрополије. Помоћ су им давали имућнији људи, митрополити, епископи и други. Из доступних података се види да се та помоћ састојала у новчаним прилозима, црквеним књигама, одеждама и разним драгоценостима.

Везе манастира Студенице са Карловачком митрополијом можемо да пратимо преко писама које су монаси писали појединим митрополитима и епископима у Карловачкој митрополији али и из казивања монаха који су на простору те митрополије скупљали прилоге. За проучавање ове теме посебно су важни сачувани записи на појединим црквеним књигама.

У 17. веку манастир Суденица је добио многе драгоцене предмете, међу којима су и они који су послати из Карловачке митрополије. Један од драгоцених предмета је и Јеванђеље из чијег натписа дознајемо да га је манастиру Студеници поклонио 1619. године еп. Вршачки Симеон „у послужење Светога Симеона мироточца“. Јеванђеље је уметнички оковано. По ликовној и историјској вредности оков се убраја у најзначајније окове студеничких Јеванђеља.[4]

Да су карловачки митрополити слали помоћ манастиру Студеници сведочена нам писма студеничких монаха. Архимандрит студенички Пахомије[5] писмом из Београда 23. јула 1718. године захваљује митрополиту Карловачком Вићентију (Поповићу)[6] за милостињу и антимис који им је послао. У писму каже да су наредили да се у манастиру одржавају сарандари. Моле митрополита да их и убудуће не заборави. Ако би који монах дошао у Митрополију кога

[3] Добросав Ст. Павловић, *У овом пустом крају беше ловиште зверова*, у: Осам векова Студенице, Београд, 1986, 335.

[4] Д. Р., *Писма студеничких калуђера*, Српски Сион, год. XIV, бр. 23, Сремски Карловци, 1904, 668; Душан Љ. Кашић, *Студеница кроз векове*, у: Осам векова Студенице, Београд, 1986, 25; Еп. Сава, Симеон епископ вршачки, у: *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд–Подгорица–Крагујевац, 1996, 448; Гордана Бабић–Војислав Кораћ–Сима Ћирковић, *Студеница*, у: Осам векова Студенице, Београд, 1986, 176.

[5] Архимандрит Пахомије је био на сабору у Сремским Карловцима 21. децембра 1713. године на коме је за епископа Вршачког изабран Мојсеј (Станојевић). Од архимандрита Пахомија сачувана су два писма: прво од 23. јула 1718. године митрополиту Вићентију (Поповићу) и друго од 25. јула исте године епископу Будимском Михаилу (Милошевићу). Јован Младеновић, *Студенички игумани*, у: Осам векова Студенице, Београд, 1986, 340.

[6] Вићентије (Поповић) био је митрополит Карловачки од 1713. до 1725. (Еп. Сава, *цит. дело*, 68).

је одредио манастир да скупља милостињу, моле митрополита да га надгледа. У Будиму је био студенички монах Василије[7] ради скупљања милостиње, који се није јављао манастиру, нити је слао милостињу ако је шта био сакупио. Моле митрополита да му пише да пошаље сакупљену милостињу уколико не може да дође. На крају писма поздрављају владику Костајничког Никанора[8] и кажу да му сарандар одржавају.[9]

Митрополит Вићентије (Поповић) поред поменуте помоћи, која се помиње у писму, дао је да се изради иконостас у манастиру Студеници.[10] Он се ове светиње сетио и у своме тестаменту оставивши јој четири дуката.

Два дана касније, 25. јула исте године из Београда пише архимандрит Пахомије Будимском епископу Михаилу (Милошевићу)[11] да је манастир „насилствован от проклетих чед агаренски, и ка запустителному падежу зрит“. Моли владику да их не заборави у ово тешко и кризно време. Помоћи нема ни од куда па моли владику да призове монаха Василија, сабрата манастира Студенице, који је у Будиму „кога смо сви саборно братиа отправили милостиње ради ово четврто љето, јест невјем что от толико врјемена твори, нити нам што шиље ни пак у манастир иде“. Моле да га владика позове и да га покара „что от толико времена твори, а овамо се ни на каквој помошчи и не приказује. Того ради ако би се и јешче кои дан ту задржао, шчо има готово сад код себе да ми пошаље то по добри трговци зде у Белиград до г. јексарха митрополита Белиградскога, а он ће мене ласно до руке доврћи.“[12]

Епископ Будимски Михаило (Милошевић) се у своме тестаменту писаном 16. децембра 1727. године сетио Пећког патријарха, митрополита Београдско-карловачког, цркава и манастира Будимске епархије, манастира Раванице, Хиландара, Јерусалимске патријаршије, Синаја, светогорских манастира и манастира Студенице.[13]

Студенички монаси су понекад били посредници између аустријских власти и представника српског народа. То видимо из писма студеничког архимандрита Василија аустријском генералу Марулију од 8. марта 1737. године,

[7] О архимандриту Василију сачувано је мало података. Као игуман манастира Студенице са писменом препоруком ишао је у Русију да тражи помоћ за манастир. Заступао је манастир Студеницу на црквено-народном сабору 1690. године у Београду. Потом се склонио у Аустрију испред Турака носећи манастирске драгоцености. (М. Тишма, *Василије, игуман, архимандрит (?–?, после 1699)*, у: Српски биографски речник, 2, В–Г, Нови Сад, 2006, 57; Јован Младеновић, *цит. дело*, 339).

[8] Никанор (Димитријевић) је био еп. Костајничко-зринопољски од 1716. до 1728. Еп. Сава, *цит. дело*, 355.

[9] Д. Р., *цит. дело*, 664.

[10] Еп. Сава, *цит. дело*, 333.

[11] Михаило (Милошевић) био је епископ Будимски од 1716. до 1728. године. (Еп. Сава, *цит. дело*, 328).

[12] Д. Р., *цит. дело*, 665.

[13] Еп. Сава, *цит. дело*, 328.

дакле пред аустро-турски рат 1737–1739; писмо је писао у Београду по налогу патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте[14] и њему потчињених епископа, кнезова и осталих поглавара. У писму преноси оно што народ у срцу носи а од турскога страха „огласити не сме како смо се ми сви без престанка са сузама Богу молили, да би нас једнипут испод прељутог турског јарма опростио, и под преслатко крило њих римско Цес(арског) вел(ичанства) превео. А кад сад чујемо да Њих. Цес. вел(ичанство) имаду на Турке војевати, тако смо се веома обрадовали, уфајући се да је јурве време доспело у којему ће Њих. Цес. вел(ичанство) наше сузе утрти, и нашим тугама и невољама конац дати, које, ако истина јест, и ако Њих. Цес. вел(ичанство) на Турке поћи мисле, ми се обричемо, заветујемо и заклињемо Богу и Њих. Цес. вел(ичанству) да хоћемо сви јединоумно противна прељутому крштене вере непријатељу оружје дигнути. Њих. Цес. вел(ичанства) страну примити, њему верни бити и за њега ни крв, ни тело, нити какво добро наше заштедети.

Тога ради озгор речени мој блаженејши Патријарх са Епископи своји, кнезови и целим народом желе од ваше Екселенције чути ако је истина на Њих. Цес. вел(ичанство) такову мисао имаду, да и ми знамо и да се потајно преправљамо у помоћ Њих. Цес. величанства.“ Следе имена дванаест народних поглавара који су на договору били. На крају писма дају савет, ако цесарска војска пође на Косово да не иде преко Новог Пазара него на Сталаћ, Крушевац, Прокупље, Куршумлију, клисуром Косаничком поред воде Лабе, и тако на Косово путује.[15]

Аустро-турски рат 1737–1739. године донео је манастиру Студеници велике невоље и сиромаштво. Јеромонах студенички Јоаникије[16] пише 20. августа 1740. године владици Будимском Василију (Димитријевићу)[17]да су их похарали проклети Клименти и сав околни вилајет. Због тога смо у великој сиротињи а царски данак је двострук. Послали би неког да скупља милостињу, али не смеју од Турака јер Турци сматрају да су Студеничани довели Немце на Нови Пазар. Како се у Аустрији налази студенички духовник Герасим моле владику да га прими „милостини ради с поможенију св. манастиру“ да не би опустео манастир „и да не би погинули труди прежде бивших ктиторов“.[18]

Да са прикупљањем прилога није ишло лако видимо из писма игумана студеничког Василија епископу Будимском Василију, које је написао у Сремским Карловцима 28. септембра 1740. године. Он је студенички монах који

---

[14] Арсеније IV Јовановић Шакабента, Пећки патријарх 1726–1737, а од 1737–1748. патријарх у Карловцима.

[15] Славко Гавриловић, *Писмо студеничког архимандрита Василија генералу Марулију од 8. марта 1737. године*, Историјски часопис, књ. XXXIX, Београд, 1992, 249–254.

[16] Јеромонах-намесник Јоаникије (1737–1740). (Јован Младеновић, *цит. дело*, 340).

[17] Василије (Димитријевић) био је Будимски епископ 1728–1748. (Еп. Сава, *цит. дело*, 59).

[18] Д. Р., *цит. дело*, 665; Душан Љ. Кашић, *цит. дело*, 28; Гордана Бабић–Војислав Кораћ–Сима Ћирковић, *цит. дело*, 182.

је годинама боравио међу аустријским Србима. У писму каже да је четврта година како је избегао испод турског јарма и изнео нешто црквене имовине. Прво је био у Београду, где је чувао ту сиротињу. Када је Београд узет, прелази у Варадински шанац (Нови Сад). Уз његову помоћ Студеничани су добили од патријарха писмо за Срем, једно за издржавање а друго за скупљање помоћи за манастир. Међутим, у Срему је владала куга па нису смели да се крећу, а братија из манастира стално је поручивала да пошаљу милостињу. Писао је братији да пишу владици Будимском а и он моли владику да прими духовника Герасима „љубве ради св. Симеона засад у ово усилно време“.[19]

Студеничани су писали патријарху Арсенију IV 23. јула 1747. године да су од малобројног братства изабрали старца Јефтимија, јеромонаха, и послали га патријарху да усмено изнесе неке потребе манастира. Моле га да му да писмену препоруку за скупљање милостиње. Надају се да ће ствари које је однео архимандрит Василије уз помоћ патријарха временом бити враћене.[20]

Са достављањем помоћи манастиру Студеници није ишло лако. По налогу патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенте израђен је у Сремским Карловцима 1747. покров од броката с дугачким натписом извезеним златном жицом за кивот Светог Краља, који је тек 1753. године успео да пошаље у Студеницу епископ Вршачки Јован (Ђорђевић).[21]

Из времена митрополита Павла (Ненадовића) стигли су манастиру одређени поклони из Темишвара. Тако је 1750. године у Темишвару израђен за манастир Студеницу триптих од дрвета украшен ликовима светитеља.[22] Из истог града Срби су поклонили манастиру Студеници мали кивот од сребра с представом Студенице и ликовима Богородице, Св. Симеона (Немање) и Стефана Првовенчаног.[23]

Из једног записа 1753. године дознајемо да је Ана, кћи карловачког проте Живана Црногорца са супругом Димом Костић, приложила манастиру Студеници тромесечни пролог „ва вјечнии спомен наш и родитељ наших“.[24]

Било је и фрушкогорских монаха који су остављали прилоге манастиру Студеници. Григорије, игуман манастира Ремете, оставио је на самрти 75 фор. манастиру Студеници као парусију за своју душу.[25]

---

[19] Д. Р., *цит. дело*, 665–666.

[20] Д. Р., *Још једно писмо студеничких калуђера*, Српски Сион, год. XIV, бр. 24, Сремски Карловци, 1904, 688.

[21] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*, 2, Београд, 1983, бр. 2948; Душан Љ. Кашић, *цит. дело*, 28; Гордана Бабић–Војислав Кораћ–Сима Ћирковић, *цит. дело*, 188.

[22] *Исто*, 188.

[23] *Исто*, 190.

[24] Љ. Стојановић, *цит. дело*, 5, бр. 7985.

[25] Д. Руварац, *Опис фрушкогорских манастира 1753. године*, Сремски Карловци, 1903, 324; Душан Љ. Кашић, *цит. дело*, 28, ф. н. 63.

Године 1750. игуман студенички Константин[26] пише митрополиту Карловачком Павлу Ненадовићу и моли га да помогне да се започети иконостас у Студеници заврши и да пошаље молере да иконостас уреде.[27] Из записа у Србљаку у цркви у Новом Сланкамену из 1753. године сазнајемо да је митрополит Павле (Ненадовић) по благослову блаженопочившег патријарха Пећког Атанасија II (Гавриловића) рукоположио игумана Константина у чин архимандрита на Сретење 1751. године у Саборној цркви Св. Николе у Сремским Карловцима. Истовремено му је дао благослов да може по свим крајевима од хришћана скупљати милостињу за свој манастир. Из истог записа дознајемо да се помињани архимандрит Василије у вечни живот преселио.[28] У запису се патријарх Атанасије II помиње као покојни, јер је запис настао 1753, а патријарх се упокојио 1752. године.

Преко митрополита Павла (Ненадовића) предате су студеничким монасима архимандриту Константину и јеромонаху Рувиму 7. децембра 1753. године у Конзисторији у Сремским Карловцима ствари које је даровао патријарх Арсеније IV (Јовановић) манастиру Студеници. Међу тим стварима налазио се: један покров са златним цветовима по крајевима опшивен зеленом кадифом; хрисовуља цара московског Алексија Михајловића; хрисовуља Јована Матеја Басарабе војводе унгровалахијског; хрисовуља Јована Стефана Кантакузина војводе унгровлахијског; једна посланица обрштера Лентулуса из Новог Пазара, послата целом студеничком братству итд.[29]

Вредни и педантни митрополит Павле (Ненадовић) оставио је у своме тестаменту манастиру Студеници 18 дуката.[30]

Међу приложницима манастира Студенице помиње се епископ Вршачки и потоњи митрополит карловачки Јован (Ђорђевић). У запису у Библији, која је дар студеничких монаха Јовану Георгијевићу, као „благодетељу, оцу и ктитору“, стоји да је дарована његовом преосвештенству од „усердија и љубави“ за његову срдачну љубав према „светој обитељи Лаври студеничкој као вечног ктитора и добротвора“. Из записа се не види о каквој се помоћи ради. Библија је дарована у Вршцу 17. септембра 1759. године, вероватно приликом освећења новог двора.[31]

[26] Игуман Константин улагао је велике напоре на обнови манастира Студенице, сопственим средствима и прилозима са стране. Године 1758. шаље посланицу у Москву и добија помоћ за манастир. Од 1759–1761. године бди над препокривањем Богородичне цркве. (Јован Младеновић, *цит. дело*, 340–341).

[27] Д. Р., *Писма студеничких калуђера*, 666.

[28] *Стари српски записи и натписи из Војводине*, књ. 1, Нови Сад, 1993, 174–175.

[29] *Српски Сион*, год. XIV, бр. 23, 1904, 667.

[30] *Архив за историју Српске православне карловачке митрополије*, Сремски Карловци, 1913, 167–168; Завештање митрополита Павла Ненадовића, *Беседа*, 1868, 103–104.

[31] *Стари српски записи и натписи из Војводине*, књ. 1, Нови Сад, 1993, 208–210; Петар Момировић, Јован Георгијевић „благодјетељ и ктитор“ манастира Студенице, у: Осам векова Студенице, Београд, 1986, 266–270.

У аустро-турском рату који је завршен Свиштовским миром 1791. године манастир Студеница је опљачкан а затим спаљен. Неколико монаха са еклисијархом Василијем септембра 1789. године са моштима Светог Краља и неким манастирским драгоценостима пребегли су у манастир Војловицу код Панчева.[32] Када се рат завршио, Рашки митрополит Јоаникије[33] је писмом 12. септембра 1791. године из Новог Пазара замолио митрополита Карловачког Стефана (Стратимировића) да по јеромонаху Мартирију Петровићу,[34] кога је послао у Карловце, врати драгоцености манастира Студенице. У писму каже: „Кад је цесарска војска дошла у манастир Студеницу, тада се игуман студенички Леонтије са четворицом браће затекао у турским рукама и са братијом допао великог апса а остали су били у манастиру, који су војску цесарску дочекали. Тада уједно дознадосмо да велика турска сила полази да удари на манастир, на војску цесарску, а манастир да упале, опљачкају и разоре. Тада смо ми писали вишереченом еклисијарху (Василију) да он и остала братија беже и главе сачувају, а Светог Краља са осталим стварима или у земљу да закопају или да с њима беже у цесарију, да би их сачували. Тако су их они по нашој заповести пренели тамо. А сада, Турци су опет дозволили да се у манастиру Студеници служи и сву слободу стару (дали), још ако би трошка имали, да би нам допустили да покријемо цркву коју су они запалили. Ради тога, са општенародном молбом, упућујемо једног јеромонаха по имену Мартирија Петровића и молимо ваше братољубије за те ствари послате од нас на чување. Молимо, Бога ради, да не бисте забранили те ствари поново пренети у свој манастир. Пожалите ову свету царску древну ставропигијалну српску лавру, да не би сасвим запустела. Јер ако бисте сада забранили и ако не дозволите да се те ствари пренесу, заиста ће запустети.“[35]

Мошти Светога Краља и сачуване драгоцености су враћене у Студеницу. Дозвољено је одбеглим калуђерима да се врате, а 1798. одобрено је да манастир може да се обнови.[36]

Везе монаха манастира Студенице са Карловачком митрополијим настављене су и у XIX веку. Карловачка митрополија ће и даље помагати манастиру нарочито у тешким и оскудним временима.

[32] Душан Љ. Кашић, *цит. дело*, 29.

[33] Јоаникије је био Рашки митрополит од 1784. до 1808. а потом Рашко-призренски до 1818. године. (Р. Грујић, *Азбучник Српске православне цркве*, Београд, 1993, 219).

[34] Мартирије Петровић био је игуман манастира Студенице 1799–1801. (Јован Младеновић, *цит. дело*, 341).

[35] Душан Љ. Кашић, *цит. дело*, 29.

[36] *Исто*.

Predrag Puzović

STUDENICA MONASTERY'S RELATIONS WITH THE KARLOVAC METROPOLITANATE IN THE 18TH CENTURY

Summary

In its long history, the Studenica Monastery shared the fate of its people. It was pillaged, destroyed and renovated several times. In difficult times, the monks of Studenica requested assistance from Russia, metropolitans, bishops and reputable people of the Karlovac Metropolitanate. They even sent their monks to the Karlovac Metropolitanate, to collect charity for the monastery. Frequently, monastic valuables were taken across the Sava and the Danube and thus saved from the approaching enemy. Aware of the significance of the Studenica Monastery, a number of metropolitans and bishops of Karlovac bequeathed a certain sum of money to the monastery in their wills and testaments. Preserved recordings and letters written by the monks of Studenica to metropolitans and bishops of Karlovac serve as evidence of assistance received from the Karlovac Metropolitanate.

О *ДРУГОМ* СТУДЕНИЧКОМ КТИТОРУ

МИЛКА ЧАНАК МЕДИЋ

Апстракт. – На задужбину Стефана Немање у Студеници његови потомци имали су ктиторска права по важећем црквеном праву, јер су задужбине биле наследне. Први је то право искористио унук Стефана Немање, Радослав, можда већ у време када је био престолонаследник. Он је у Студеници предузео већи градитељски подухват, којим је складно употпунио заточену просторну целину манастира. Постоји основа за датовање те епохе радова у Студеници. Она је окончана до краја треће деценије XIII века.

Кључне речи: Студеница, просторна композиција, маузолеј, спољна припрата, стилска обележја

Поводом обележавања 700 година Краљеве цркве у Студеници, определила сам се да изнесем исходе својих проучавања удела *другог* студеничког ктитора у употпуњавању студеничке манастирске целине, чију је структуру најпотпуније проучила Светлана Поповић. Светлани у спомен посвећујем ово своје излагање.

У својим ранијим проучавањима исте целине назвала сам је просторним меморијалним спомеником. На ту мисао су ме навела извесна обележја њене просторне структуре. Пре свега правилна кружна основа обзида које окружује простор у чије је средиште смештена Немањина гробна црква. То централно решење са јако наглашеним симболизмом средишта у којем Богородичина црква крстолике основе, делује као крст у кругу, како је ту просторну структуру именовала Светлана Поповић. Отуда студеничка манастирска целина понавља архитипско решење меморијалног споменика.

Студеница је заснована са мишљу да њена главна црква буде породични маузолеј. То се, међутим, само делом остварило. Немањин наследник на престолу Стефан Првовенчани саградио је у Жичи своју гробну цркву, али у њу није могао да буде сахрањен када је она постала архиепископска катедрала. Убрзо је и Немањин други унук, још као принц, започео подизање своје гробне цркве у Милешеви. После Владислава његов је наследник, краљ Урош I исто тако желео да његова задужбина у Сопоћанима буде породична гробна црква, па је у њој сахранио своју мајку Ану Дандало, и у њу пренео мошти свог оца Стефана Првовенчаног.

Ипак, потомци Стефана Немање највећу су пажњу поклањали задужбини родонаследника династије, а на основу важећих црквених права наследници су имали и ктиторска права на њу, јер су задужбине биле наследне. Један од Немањиних унука искористио је то право и први предузео велики градитељски подухват пажљиво уклапајући нова здања у започету просторну структуру манастира.

Подигао је пространу и високу спољну припрату пред Богородичином црквом и њоме продужио њену аксијалну осу, иначе обликовану са уважавањем раскошне западне фасаде Богородичине цркве. У продужетку те аксијалне осе на западној страни, изградио је високу кулу, чиме је аксијална оса кичма целокупне просторне композиције манастирске целине још више истакнута. У југоисточном делу унутрашњег простора манастира подигао је малену цркву Светог Николе. Научници су се двоумили да ли је тај подухват предузео краљ Радослав или краљ Владислав. Недоумица је последица околности да су у јужном параклису спољне припрате један поред другог насликани као архиепископи Сава Први и Арсеније. Отуда се знало да је то сликарство могло настати тек после Савиног другог одласка у Палестину и именовања Арсенија за наследника архиепископске дужности – 1234. године, када Радослав више није био краљ, а у истом параклису је насликан и ктитор као владар са моделима целе припрате или само њеног дела што остаје да се још проучава. Разрешењу ове дилеме допринео је Сима Ћирковић подсећајући да су Првовенчани, Владислав и Урош подигли сопствене гробне цркве, а да то није учинио краљ Радослав, те да та околност намеће закључак да је он ктитор студеничке спољне припрате која је имала сепулкралну намену због чега ју је одабрао за место свога покајишта. У време када је о ктитору студеничке спољне припрате писао Сима Ћирковић још се веровало да је под аркосолиран уз северни зид спољне припрате сахрањен Радослав који је у Студеници провео остатак живота као монах Јован. После истраживања тог надгробног обележја, које је уследило, утврђено је да аркосолијум и тамошњи гроб потичу најраније из друге половине XIV века. Не улазећи овом приликом у излагање података о другим гробовима и гробницама уз аркосолијум, навешћу само изнето уверење Данице Поповић да питање Радослављевог гроба у спољној студеничкој припрати мора да остане отворено, а тиме и питање њене првобитне фунерарне намене.

Иако гроб Радослава није до сада идентификован у студеничкој спољној припрати постоје докази материјалне природе, о којима ћу после више говорити, који потврђују да је она саграђена до 1230. године, и да је према томе Радослав био *други* студенички ктитор који је подигао три поменута здања.

Да су, наиме, све три поменуте грађевине дело истог ктитора може се доказати на основу извесних конструктивних решења. У питању су врло својствени коси лукови образовани од две косе равни које се сустижу на рогаљ у средишту лука (сл. 1–3). Примењени су у доњем појасу прислоњених лукова дуж бочних зидова спољне припрате. Исто врло особено конструктивно решење примењено је и над улазним вратима западне куле-звоника, а изведен је и на унутрашњој страни улаза у цркву Св. Николе. У питању је решење које више није поновљено ни на једној грађевини у Рашкој а није примењено ни у претходном раздобљу, због чега смо сигурни да су све три грађевине извели исти неимари, те да представљају подухват истог ктитора. За одређивање времена када је то изведено, основе пружа спољна студеничка припрата, те ће она бити окосница мога излагања.

Свима је добро позната некадашња западна фасада тога здања (сл. 4). Њено прочеље широко и врло високо покривало је њену целокупну горњу конструкцију. То је решење својствено ломбардској романици где висока прочеља покривају тробродни корпус грађевина због чега их је Бенов назвао типом фасаде-маске. Од оригиналног дела фасаде студеничке припрате сачуван је већи део, а завршава се на северној страни косом линијом која се прекидала каскадом кроз четири реда клесаника. Пошто су се та косина и каскада налазиле знатно испод завршетка фасаде, видело се да је изнад њих постојао неки декоративни систем романичког стила којим је постигнуто да фасада у целини покрије високо изграђене крстасте сводове спољне припрате.

Фасада је рашчлањена са три висока слепа лука. Средњи је завршен полукружним луком, а два бочна луковима у облику четвртине крста. Такво решење другостепене пластике фасада непознато је у романичком сакралном градитељству. Отуда су сви истраживачи архитектуре ове спољне припрате настојали да утврде њено порекло, али у ломбардској романици, на коју упућују њени масивни ребрасти сводови, паралеле као што је и речено, нису нађене.

У подножју на фасадама спољне припрате затечена је облога од камених плоча за коју је утврђено да је накнадно постављена, јер је покривала доњи део фасада на којим су још постојали остаци фасадног малтера; на појединим пољима обојених јарко црвеном бојом. На западној фасади, изнад те облоге постојао је део каменог трона, о којем ћу после поново говорити.

За одређивање времена настанка студеничке спољне припрате најбитнији су секундарни делови. Пре свих фриз слепих аркада што је био уграђен на бочним странама испод венца под нижим једноводним кровом (сл. 5). За тај фриз се одмах могло видети да је накнадно уграђен јер су ради његове уградње оклесана темена великих слепих лукова. Опажало се, исто тако, по неправилној изломљеној кривини њихових лукова, да су аркаде изведене од комада са неких аркада које су биле или већег распона или другчијих кривина. Ова друга претпоставка је могла бити потврђена, јер је дубок профил тих студеничких аркада потпуно подударан, чак је и истих мера, као лукови слепих аркада под завршним венцем главне куполе Спасове цркве у Жичи (сл. 6). По тој чињеници се могло закључити да су их на оба места извели исти клесари по истом предлошку. Постало је, исто тако, извесно да су и студеничке аркаде као и жичке – за које је утврђено да су припадале првобитном декоративном систему главне куполе Спасове цркве – имали облик са јаким надвишењем и преломом у темељу. Један боље сачуван сводар из

Студенице омогућио је да се израчуна кривина и реконструише некадашња целина аркаде (сл. 7). Те аркаде, надвишене и преломљене у темељу, изведене у дубоком профилу, као и жичке, протоготичких су обележја, те су без двоумљења приписане њеној првобитној секундарној пластици. Разложна је била претпоставка да су у Студеници потицали са прочеља спољне припрате које је имало двостепени горњи део (сл. 8).

Већ је раније претпостављано да су студеничку припрату градили исти мајстори који су претходно извели егзонартекс Спасове цркве у Жичи, имајући у виду првенствено исту горњу конструкцију са крстастим сводовима ојачаним јаким правоугаоним ребрима на оба места. Сада знамо да им је била истоветна и другостепена пластика. Та међусобна сродност њихове горње крстасте конструкције и секундарних делова упућивала је на могућност да се у млађем здању може препознати и траг решења прочеља старијег жичког егзонартекса.

На угловима прочеља егзонартекса Спасове цркве постоје пиластри одвећ јаки да би се завршавали фризом слепих аркадица постављених под косину његових калкана. То сведочи да су пиластри носили неки масивнији конструктивни део. Пошто су на Спасовој цркви примењени сводови у облику четвртобличе, којима су били подупрти високи зидови олтарског простора, наметала се мисао да су и на прочељу егзонартекса постојали потпорни лукови да би обезбеђивали високе зидове куле-звоника (сл. 9). Ако је то тачно тиме би се објаснила појава слепих аркада завршених у облику четвртине крста на бочним пољима прочеља студеничке спољне припрате, али док би у Жичи потпорни лукови били конструктивно оправдани овде у Студеници би описани лукови били сасвим формалне природе.

Изложена и анализирана првобитна архитектура студеничке спољне припрате на основу изнетих података и недавних проучавања жичког зидног сликарства може се доста прецизно датовати. Последњим проучавањем Драгана Војводића фресака у параклису на спрату жичке куле-звоника утврђено је да су оне настале још у време Стефана Првовенчаног, значи до 1228. године. То би говорило да су жички егзонартекс и кула на њеном прочељу морали да буду завршени бар три године пре сликања тих фресака, дакле, до 1225. или најкасније 1226. године. После тога је могао да започне градитељски подухват краља Радослава у Студеници, а тамошња спољна припрата је, према томе, могла да буде завршена до 1230. или најкасније 1231/32. године, као задужбина краља Радослава због чега је оправдано називана *Радослављева припрата*. Она је накнадно добила трем пред западном фасадом од којег постоје трагови на њој, а приказан је и на два графичка прилога. Један је на представи Богородичине цркве на бакрорезу из 1733. године (сл. 10), а други на аустријској ратној карти из 1683. године. На њима се види да је имао двостепену горњу конструкцију чиме је понављао обрис главне западне фасаде спољне припрате. Нема сумње да је са функцијом трема био повезан и камени трон уграђен уз западни зид припрате и да је са тремом био једновремен као и камена облога у подножју припрате.

Горња конструкција трема ослањала се на стубове у чијем су саставу биле базе, стабла стубова и капители. То је приказано на обе графичке представе. Такав склоп самосталних носача подстиче претпоставку да су били исти као стубови трема пред Савином трпезаријом. По њиховом облику: високим базама и капителима с копљастим глатким листовима (сл. 11), колонаду трема трпезарије датовала сам у почетак XIV века, у време краља Милутина, што је у науци углавном усвојено. Постоји, стога могућност да је краљ Милутин, када је градио Краљеву цркву чијих 700 година сада обележавамо, подигао и два упечатљива портика. Један пред трпезаријом, а други пред Радослављевом припратом. Ову другу претпоставку тек ће будућа археолошка истраживања тла који је тај портик покривао, потврдити или оспорити.

Milka Čanak Medić

ON THE *SECOND* KTETOR OF STUDENICA

Summary

Stefan Nemanja founded the Studenica Monastery with his sepulchral church at its centre. The idea was for this to be a dynastic mausoleum, but it materialised only in part. Pursuant to church law, his descendants had ktetorial entitlement to his endowment. This entitlement was first used by Nemanja's grandson Radoslav who undertook large-scale construction efforts in Studenica, perhaps while he was still heir to the throne. On the western side of the Church of the Virgin, in its axial axis, he built a large outer narthex and a tall bell-tower opposite. This further accentuated the axial axis of the monastery's spatial composition. In the south-eastern part of the monastic complex, he built a smaller church of Saint Nicolas. There are construction elements indicating that all three buildings were constructed by the same craftsmen and commissioned by one and the same ktetor.

The dating of the above stage of construction is largely based on elements present in the outer narthex. They include primarily its superstructure with cross-like arches reinforced by strong rectangular ribs, as well as secondary elements and the decorative system with a frieze of small blind arcades in deep relief and with a break at the foundation. They are entirely compatible with the blind arcades in the attic of the main dome of Saviour's Church in Žiča. Even their dimensions are the same. This shows that they are the work of the same stone-masons. The conclusion could therefore be drawn that the same craftsmen built the outer narthex in Studenica, after the construction of the exonarthex in Žiča. Based on the latest research of frescoes in the chapel of the tower in front of the Žiča exonarthex, it was concluded that the exonarthex was completed in either 1225 or 1226, after which construction in Studenica began. This stage of construction was completed by the end of the third decade of the 13th century or 1231–1232 at the latest. During this time, the Serbian state was ruled by King Radoslav. Therefore, the outer narthex of Studenica is justly termed Radoslav's narthex.

МИХАИЛО АСТРАПА И ФРЕСКЕ КРАЉЕВЕ ЦРКВЕ У СТУДЕНИЦИ

МИОДРАГ МАРКОВИЋ

Апстракт. – У тексту се разматра питање учешћа Михаила Астрапе и његове сликарске радионице у живописању Краљеве цркве у Студеници. Најпре је дат преглед досадашњих гледишта на то питање у науци, а затим су изнети најважнији аргументи који упућују на закључак да је студеничку задужбину краља Милутина осликао познати солунски зограф који је живописао и неке друге краљеве задужбине. Ти аргументи засновани су на засебној анализи програмских, иконографских и стилских особености фресака Краљеве цркве.

Кључне речи: Краљева црква у Студеници, Михаило Астрапа, краљ Милутин, српска уметност 14. века, византијска уметност

На фрескама Краљеве цркве у Студеници нису нађени потписи сликара нити постоји неки други извор с подацима о именима уметника заслужних за настанак тог изузетно значајног споменика зидног сликарства епохе Палеолога. У науци се, међутим, одавно сматра извесним да је краљ Милутин за осликавање своје студеничке задужбине ангажовао сликарску дружину на чијем се челу налазио Михаило Астрапа, солунски зограф који је са сарадницима живописао и неке друге краљеве задужбине – Богородицу Љевишку у Призрену, Светог Ђорђа у Старом Нагоричину, Светог Прохора Пчињског, Грачаницу и Светог Никиту код Скопља.[1] Већ 1902. године, руски архитекта Петар Покришкин запазио је, сакупљајући грађу за своју студију о православној црквеној архитектури у тадашњој српској краљевини, да фреске Краљеве цркве, Старог Нагоричина и Грачанице припадају истој „школи", односно да их је радио један уметник.[2] До истог закључка дошао је и Николај Окуњев. Он је најпре у кратком прегледу српског средњовековног живописа, објављеном 1923. године у Прагу, изнео гледиште да зидне слике Краљеве цркве, Старог Нагоричина и Грачанице изгледају „као да су дело једне радионице",[3] да би нешто касније посебно истакао велику међусобну сличност фресака нагори-

[1] Cf. Б. Тодић, *Српски сликари од XIV до XVIII века*, II, Нови Сад 2013, 24–31 (са старијом литературом).

[2] П. Покрышкин, *Православная церковная архитектура XII—XVIII стол. в нынешнем Сербском королевстве*, С.-Петербург 1906, 57.

[3] Н. Л. Окунев, *Сербские средновековые стенописи*, Slavia II/2–3 (Praha 1923) 385.

чког храма и студеничког параклиса на основу које је изразио уверење да је реч о делима истих уметника. Наведени закључци, пропраћени репродукцијама представа св. Григорија Богослова из два поменута споменика, изложени су у трећем тому албума *Monumenta Artis Serbicae*, објављеног у Прагу 1931.[4] Угледни руски историчар уметности није том приликом рекао ништа одређеније о сликарима који су радили за краља Милутина, иако су неки од њих већ били познати по имену. Наиме, још 1906. године славни Габријел Мије уочио је у нагоричкој цркви натпис са именом сликара Евтихија,[5] док је његов једнако познати земљак Луј Бреје, две деценије касније у истој цркви пронашао потпис зографа Михаила.[6] О постојању сликарске радионице која је обавила више послова за краља Милутина могло се, међутим, поуздано говорити тек од 1934. Тада су Мије и Ђурђе Бошковић у Светом Никити код Скопља открили натпис са именима двојице сликара која су се подударала са именима зографа записаним на фрескама Нагоричина.[7] Средином XX века грађа за истраживање делатности сликарске радионице краља Милутина постала је још богатија јер је тада било омогућено да јој се, захваљујући проналаску већег броја потписа Михаила Астрапе и Евтихија у охридској цркви Богородице Перивлепте, прикључе и фреске задужбине високог византијског великодостојника Прогона Сгура и његове супруге Евдокије Комнин.[8] Готово у исто време откривен је натпис у Богородици Љевишкој с поменом Астрапе као протомајстора живописа призренске катедрале.[9] Након тога започела су темељна проучавања делатности Михаила и Евтихија, која су резултирала многим значајним сазнањима. Детаљно су, пре свега, истражене њихове уметничке особености, што је створило могућности да се у опус двојице мајстора поуздано уврсте и нека „непотписана" дела.[10] Пронађени су, такође, аргументи за закључак да су

[4] N. Okunev. *Monumenta Artis Serbicae*, III, Prague 1931, 4, T. III/pl. 4.

[5] Cf. G. Millet, *La dernière évolution de l'art byzantin*, in: Histoire de l'Art, depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours, ed. A. Michel, t. III/2, Paris 1908, 952; idem, *L'école grecque dans l'architecture byzantine*, Paris 1916, 12, fig. 2.

[6] L. Bréhier. *Les vieilles églises serbes*. Impressions de voyage d'un congressiste, Nova Evropa XXIV/1 (1931), 12.

[7] G. Millet. *Sur le nom de deux peintres à St. Niketas*, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1934. Bulletin de d'avril–juillet, Paris 1934. 222–224: Ђ. Бошковић, *Неколико натписа са зидова српских средњовековних цркава*, Споменик СКА 87 (1938) 9.

[8] О открићима потписа у Охриду в. Dj. Bošković, *Nouvelles byzantines de Yougoslavie*, Atti dello VIII Congresso internazionale di studi bizantini (Palermo, 3–10. IV 1951), II, Roma 1953, 92–94, fig. 7–9.

[9] О проналаску поменутог натписа у Богородици Љевишкој в. Б. Живковић, *Конзервација фресака Богородице Љевишке у Призрену*, Зборник заштите споменика културе III/2 (1952), 257–260.

[10] О уметничкој делатности Михаила Астрапе и Евтихија в. H. Hallensleben, *Die Malerschule des Königs Milutin*, Marburg/Lahn 1963, 43–98; П. Миљковиќ-Пепек, *Делото на зографите Михаило и Еутихиј*, Скопје 1967; Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*,

они били пореклом из Солуна. Михаило је сасвим сигурно припадао породици Астрапа, која се у изворима доводи у везу с другим најзначајнијим градом Византије.[11] Врло је вероватно да је истој породици припадао и Евтихије јер је он, судећи по формулацији сликарских потписа у Старом Нагоричину и Светом Никити, био Михаилов отац.[12] С обзиром на чињеницу да су оба позната послодавца двојице зографа, и Прогон Сгур и краљ Милутин, били у сродству са Андроником II Палеологом, постоји основ за веровање да је управо византијски цар посредовао да солунски сликари дођу у Србију. Изгледа да се то десило одмах након Милутиновог склапања брака с принцезом Симонидом у пролеће 1299. Убрзо после свадбених свечаности краљу су били потребни уметници различитих профила јер је тада започео изузетно богату ктиторску делатност, изгледа најпре у својој новој престоници Скопљу. Та делатност није прекидана све до Милутинове смрти октобра 1321. године.[13] Радови на живописању Грачанице и Хиландара завршени су пред сам крај краљевог живота, а црква Светог Никите код Скопља осликана је, по свему судећи, тек у време владавине Стефана Дечанског.[14] То значи да се Михаило Астрапа са својим сарадницима задржао врло дуго у Србији, можда чак и дуже од две деценије. О томе сведоче сачуване цркве са живописом у чијем је стварању сасвим извесно учествовао поменути солунски зограф. Поновићемо још једном, то су Богородица Љевишка у Призрену, Свети Ђорђе у Нагоричину и њему оближњи Свети Прохор Пчињски, као и Свети Никита код Скопља.[15] У наведеном периоду Михаило Астрапа и његови сарадници осликали су још неке храмове у српској држави. С том уметничком дружином довођене су у везу фреске западног травеја Светих Апостола у Пећкој патријаршији, живопис из првих деценија XIV века у жичком католикону, фреске Краљеве цркве у Студеници и Благовештењског храма у Грачаници, као и новопронађени фрагменти фресака цркве Светог Ђорђа у Кичеву.[16] Било је покушаја да се Астрапиној радионици припише и учешће у осликавању неких Милутинових задужбина ван Србије, попут хиландарског

Београд 1987, 215–219; Г. Суботић, Д. Тодоровић, *Сликар Михаило у манастиру Светог Прохора Пчињског*, ЗРВИ 34 (1995) 117–122, 137; Б. Тодић, *Српско сликарство у доба краља Милутина*, Београд 1998, 228–262; М. Марковић, *Уметничка делатност Михаила и Евтихија. Садашња знања, спорна питања и правци будућих истраживања*, Зборник Народног музеја XVII/2 (2004) 95–112; Тодић, *Српски сликари*, II, 24–31.

[11] Марковић, *Уметничка делатност*, 96–97; idem, *The Painter Eutychios – Father of Michael Astrapas and Protomaster of the Frescoes in the Church of the Virgin Peribleptos in Ohrid*, ЗЛУМС 38 (2010) 22 (с литературом).

[12] Марковић, *Уметничка делатност*, 100–101; idem, *The Painter Eutychios*, 9–33.

[13] О хронологији ктиторске делатности краља Милутина в. М. Марковић, В. Т. Хостетер, *Прилог хронологији градње и осликавања хиландарског католикона*, Хиландарски зборник 10 (1998), 209–210; Марковић, *Уметничка делатност*, 102–106.

[14] Марковић, *Уметничка делатност*, 104–106; idem, *Свети Никита код Скопља. Задужбина краља Милутина*, Београд 2015, 207–217

[15] Тодић, *Српски сликари*, II, 24–31.

[16] *Ibidem*.

католикона и солунске цркве Светог Николе Орфаноса,[17] али од свих наведених споменика чини се да се опусу Михаила Астрапе могу са чврстим аргументима прибројати само фреске параклиса Светих Јоакима и Ане и катедралног храма у Грачаници. Што се тиче студеничке црквице, у науци је сада општеприхваћено гледиште да је за израду њеног живописа заслужна радионица угледног солунског сликара. Оно је први пут изнето у тексту који је Светозар Радојчић написао, убрзо после открића у Охриду и Призрену, за Унесков албум посвећен средњовековним фрескама у Југославији. Не образлажући своје ставове Радојчић том приликом закључује да су „Астрапини ученици“ Михаило и Евтихије били главни мајстори краља Милутина и да су њихов заједнички рад фреске Светог Никите, Краљеве цркве у Студеници, Старог Нагоричина, а вероватно и Грачанице.[18] Нешто касније, почетком седме деценије XX века, појавиле су се и прве студије у којима је претпоставка о повезаности фресака Краљеве цркве с делатношћу Михаила и Евтихија поткрепљена аргументима. Реч је о монографијама посвећеним целокупном, тада познатом, уметничком опусу двојице зографа. Писци тих монографија, Немац Хорст Халенслебен и Македонац Петар Миљковић-Пепек, указали су на чињеницу да већи број особености живописа студеничког параклиса посвећеног Богородичиним родитељима има најближе, а понекад и једине аналогије у потписаним делима Михаила Астрапе и Евтихија. При томе је Халенслебен истакао само поједине иконографске подударности,[19] док је Миљковић-Пепекова анализа била опсежнија, са указивањем на програмске, иконографске и стилске сличности.[20] Те сличности још боље су показане и истражене у монографијама посвећеним манастиру Студеници и самој Краљевој цркви, у којима су текстове о живопису написали Гордана Бабић, односно Бранислав Тодић.[21] Тодић је и касније посвећивао пажњу питању учешћа Михаила Астрапе и његових сарадника у живописању параклиса Светих Јоакима и Ане. Чинио је то, најпре, у својим књигама о Грачаници и Старом Нагоричину,[22] а затим и у синтетичком прегледу српског зидног сликарства епохе краља Милутина, с тим што је ту предложио мању измену у датовању фресака Краљеве цркве. Хронолошки их је сместио

[17] Марковић, *Уметничка делатност*, 110–112; Д. Ђорђиески, *О питању учешћа Михаила Астрапе у осликавању хиландарског католикона*, ЗЛУМС 40 (2012) 9–16.

[18] D. T. Rice. S. Radojčić, *Jugoslavija. Srednjovekovne freske*, Paris 1955, 22 (према Радојчићевом мишљењу мајстор Астрапа, који је основао „сликарску школу краља Милутина, радио је 1295. у Охриду, 1296. у Ариљу, 1307–1309. у Богородици Љевишкој и око 1310. у Жичи).

[19] Hallensleben. *Die Malerschule*, 68–80, 152–158.

[20] Миљковиќ-Пепек, *Делото*, 213–217.

[21] Б. Тодић, *Фреске*, у: М. Кашанин, М. Чанак-Медић, J. Максимовић, Б. Тодић, М. Шакота. *Манастир Студеница*, Београд 1986, 210–212; Г. Бабић, *Живопис. Краљева црква*, у: Г. Бабић. В. Кораћ. С. Ћирковић, *Студеница*, Београд 1986, 128–135, 140; Бабић, *Краљева црква*, 195–196, 214–219.

[22] Б. Тодић, *Грачаница. Сликарство*, Београд–Приштина 1988, 212–213, 223–227, 232–234; idem. *Старо Нагоричино*, Београд 1993, 129–138.

иза осликавања Нагоричина, уз закључак да представљају врхунац у стваралаштву Михаила и Евтихија.[23]

Када је реч о синтетичким студијама, ваља нагласити да је пре Тодића и Војислав Ђурић у сада већ класичном делу о фрескама византијског стила у Југославији закључио како је ван сваке сумње да су Михаило и Евтихије радили у Милутиновој задужбини у Студеници. Карактер те публикације дозволио је само неколико сумарно наведених аргумената који се тичу иконографских и стилских сличности фресака Краљеве цркве с потписаним делима Михаила и Евтихија, нарочито са живописом Светог Никите и Нагоричина.[24] Па ипак поменути Ђурићев закључак био је веома важан за потоња истраживања која су се бавила питањима твораца живописа студеничког параклиса. Наиме, током двеју деценија што су претходиле Ђурићевој књизи Светозар Радојчић, научник с највећим ауторитетом у тадашњој српској историји уметности, у више наврата доводио је у сумњу повезаност Михаила и Евтихија са живописањем храма Светих Јоакима и Ане. Већ у пионирској студији о мајсторима старог српског сликарства истакао је да фреске Краљеве цркве личе на радове поменутих солунских зографа, али да се никако не смеју једноставно приписати њима двојици: „Све је у малој студеничкој цркви јако слично Св. Никити, Ст. Нагоричину и делимично Грачаници, али у свему: у композицији, у племенитом цртежу, у изванредном колориту, знатно боље. Стил је по свом карактеру исти, али је квалитативно неупоредиво виши.“[25] Аргументи које су Халенслебен и Миљковић-Пепек нешто касније изнели у прилог атрибуцији студеничких фресака Михаилу и Евтихију нису умањили Радојчићеве сумње. Напротив, у синтези о старом српском сликарству он закључује да су Михаило и Евтихије од Милутинових задужбина осликали само Нагоричино и Светог Никиту; неки трећи мајстор, бољи од њих, живописао је Краљеву цркву, Светог Петра у Бијелом Пољу и Грачаницу, док је Богородицу Љевишку и Спасову цркву у Жичи фрескама украсио Астрапа, за кога је Радојчић веровао да је био Михаилов отац или учитељ.[26] У једном касније написаном чланку, објављеном постхумно, искусни и угледни истраживач изменио је мишљење па живопис студеничког параклиса приписује чак четворици „водећих“ уметника од којих је сваки с лакоћом могао сам да добије и изврши задатак осликавања љупке грађевине подигнуте у част Богородичиних родитеља.[27] О томе да ли су међу „четворицом сликара“ били Михаило и Евтихије Радојчић се, међутим, није изјаснио.

У потоњим детаљним студијама опуса двојице зографа, а нарочито у текстовима о фрескама Краљеве цркве које смо већ поменули оповргнута је већина наведених Радојчићевих ставова. Поред осталог, утврђено је да је

[23] Тодић, *Српско сликарство*, 20, 326; idem, *Српски сликари*, II, 28.

[24] В. J. Ђурић, *Византијске фреске у Југославији*, Београд 1974, 51.

[25] С. Радојчић, *Мајстори старог српског сликарства*, Београд 1955, 35.

[26] С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд 1966, 88–119, нарочито 105–109.

[27] Idem, *Краљева црква*, у: Осам векова Студенице. Зборник радова, ур. епископ жички Стефан и др., Београд 1986, 210, 213–214.

Астрапа било Михаилово презиме, а не патроним,[28] а у јединој монографији посвећеној студеничком параклису показано је да је претежан део сликарског посла у њему обавио један зограф који је, додуше, имао и једног значајног сарадника.[29] При томе су истраживачи углавном испољили сагласност у гледишту да у протомајстору треба препознати Михаила Астрапу.

Поменуто гледиште о главном зографу Краљеве цркве базирано је на више аргумената. Они, међутим, нигде нису изложени детаљно и на систематичан начин. Штавише, питање о коме је реч није никада ни било предмет посебне расправе. Научни скуп организован поводом седамстоте годишњице оснивања Милутинове задужбине у Студеници добра је прилика да се учини први покушај у том правцу. Свеобухватно истраживање налагало би засебну анализу програмских, иконографских и стилских особености фресака параклиса па ће такву структуру имати и овај кратак преглед.[30]

Када је реч о програму, важно је да се заузме опрезан став према уоченим аналогијама. Избор и распоред сликаних тема у цркви Светих Јоакима и Ане био је, као и код других средњовековних цркава, предодређен вековном традицијом, посветом, наменом и величином храма, као и жељама поручилаца, односно личности одређених да у ктиторово име брину о украшавању задужбине. Због тога се многим програмским елементима живописа Краљеве цркве који се сусрећу на фреско целинама поуздано приписаним Михаилу Астрапи не може доделити већи значај у питањима атрибуције јер се исти такви елементи јављају и у споменицима код којих је Астрапино ауторство сасвим искључено. Постоје ипак и неке битне програмске особености значајне за наше истраживање.

У куполи Краљеве цркве насликани су Христос Пантократор, Небеска литургија и осам пророка, а исти тематски склоп, тада сасвим редак, јавља се и у три фреско ансамбла која је, сасвим извесно, извео Михаило Астрапа са својим сарадницима. То су Старо Нагоричино, Грачаница и Свети Никита. При томе се у све четири цркве јавља по седам истих пророка: Исаија, Јеремија, Илија, Јелисеј, Јона, Софонија и Језекиљ.[31]

У олтарском простору, међу попрсјима архијереја, насликан је свети Јевстатије, солунски архиепископ с краја XII века, чији је култ био ограничен на град Солун и његову најближу околину, а чак ни тамо није до краја формиран па се светитељево име не јавља у грчким синаксарима и другим литургијским књигама.[32] Нема га ни у српским хагиографским изворима, нити у живопису.

---

[28] A. Xyngopoulos, *Thessalonique et la peinture macédonienne*, Athènes 1955, 34–44; С. Кисас, *Солунска уметничка породица Астрапа*, Зограф 5 (1974), 35–37; *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 1, red. E. Trapp, Wien 1976, 149–150 (nr. 1593–1595).

[29] Бабић, *Краљева црква*, 215, 218. Cf. и Тодић, *Српски сликари*, II, 28.

[30] Cf. Тодић, *Фреске*, 211–212, где је у оквиру поглавља посвећеног фрескама Краљеве цркве аналитички размотрено питање сликара с јасном назнаком начела на којима треба да буде засновано такво истраживање.

[31] Марковић, *Свети Никита*, 111–113 (с литературом).

[32] *Култ и иконографија светог Евстатија Солунског у средњем веку*, у: Ниш и Византија, Осми научни скуп (Ниш, 3–5. јун 2010), Зборник радова VIII, ур. М. Ракоција, Ниш 2010, 283–294.

Изузетак су управо цркве у којима је радио зограф Михаило из солунске породице Астрапа – Свети Ђорђе Нагорички, Грачаница и Свети Никита. Како не може да се пронађе ниједан разлог због кога би краљ Милутин или неко други из српске средине наложио сликање поменутог солунског архијереја, готово је извесно да његову појаву у поменутим Милутиновим задужбинама, па и у Краљевој цркви, треба приписати управо сликару из Солуна.[33]

Од осталих светитељских фигура насликаних у олтару параклиса Светих Јоакима и Ане, ваља истаћи прилично ретку појаву светог Дионисија Ареопагита у Служби архијереја, која има аналогије управо у двема црквама где је Астрапино учешће неспорно, у Нагоричину и Грачаници.[34] У истим споменицима налазе се најбоље аналогије и за структуру циклуса Богородичиног живота насликаног у Краљевој цркви.[35]

У области иконографије сличности живописа студеничког параклиса с поуздано атрибуираним делима Михаила Астрапе још су бројније и могу да се уоче у свим деловима програма.

У куполи је, на пример, посебно занимљива фигура пророка Исаије, с карактеристичним гестом десне руке, која је измакнута у страну, савијена у лакту и подигнута у висини главе, при чему је готово цела рука, изузев шаке, обавијена химатионом. Описана представа има врло блиске аналогије у фигурама истог пророка у Богородици Љевишкој и Светом Никити.[36]

У зони пандантифа, бело платно Мандилиона везано је у Краљевој цркви на оба краја у чвор и окачено за држаче који имају змијолику форму, а управо таква појединост одликује представе Христовог нерукотвореног Убруса у охридској Перивлепти, Грачаници и Светом Никити.[37]

У олтару је одавно уочена знатна количина иконографске грађе релевантне за тему о којој говоримо. Поменућемо најпре ретку представу Богородице на престолу. Она се у српском зидном сликарству епохе Немањића јавља још само у Старом Нагоричину.[38] Упадљива је и сличност композиције Причешћа апостола са одговарајућим представама у Богородици Перивлепти, Богородици Љевишкој и, нарочито, у Нагоричину. Студеничка и наго-

---

[33] *Ibidem*, 289–294.

[34] Cf. Бабић, *Краљева црква*, 127, сл. 151; Тодић, *Грачаница*, 81; idem, *Старо Нагоричино*, 73. В. и Марковић, *Свети Никита*, 126.

[35] Тодић, *Грачаница*, 116; idem, *Српско сликарство*, 108. За сличности с Богородичиним циклусом из охридске Богородице Перивлепте в. Д. Тасић, Сликарство, у: М. Кашанин, В. Кораћ, Д. Тасић, М. Шакота, *Студеница*, Београд 1968, 110.

[36] За наведене представе пророка Исаије в. Б. Живковић, *Богородица Љевишка, цртежи фресака*, Београд 1991, 11; Бабић, *Краљева црква*, 72, сл. II и 17; Τ. Παπαμαστοράκης, *Ο διάκοσμος του τρούλου των ναών της Παλαιολόγειας περιόδου στην Βαλκανική Χερσόνησο και την Κύπρο*, Αθήνα 2001, πίν. 77γ, 78α.

[37] Марковић, *Свети Никита*, 124.

[38] Cf. Бабић, *Краљева црква*, 112 (сл. 66), 114, 236 (црт. IV); G. Millet, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, III, Paris 1962, pl. 72/2; Тодић, *Нагоричино*, 71, 90, сл. 73.

ричка представа сасвим су блиске и у изгледу целине и у појединостима.[39] Служба архијереја из Краљеве цркве веома личи на поворку светих отаца из нагоричког храма. Ту имамо у виду избор архијереја, али и њихове ликове.[40] Подсетићемо на то да је још Окуњев уочио блискост студеничке и нагоричке представе св. Григорија Богослова,[41] а касније је указано и на фигуре св. Јована Златоустог, Атанасија Великог, као и неких других архијереја из студеничког параклиса, од којих поједини, попут св. Кирила Александријског, имају истоветне црте лица и у осталим релевантним црквама, нарочито у Светом Никити и Грачаници (сл. 1).[42]

Од фресака наоса у контексту атрибуције живописа Краљеве цркве Михаилу Астрапи и сарадницима највише је помињан циклус Великих празника, али је неретко истицан и значај аналогија које се односе на Богородичин циклус, појединачне светитељске фигуре, па и на владарске портрете. Код Великих празника свакако је најупадљивија сличност композиције Успења Богородице с представом истог догађаја у Нагоричину и Грачаници.[43] Тежиште све три композиције јесте на представљању преноса Богородичиног тела, што је још Светозар Радојчић уочио као ретку иконографску појаву у источнохришћанској уметности, посебно у доба краља Милутина и у временима која су му претходила.[44] При томе све три поменуте представе Успења карактерише мноштво фигура, приказаних у живом покрету. Код осталих празника иконографска подударања обично су ограничена на појединости, с тим што су Крштење, Благовести и Цвети блиски одговарајућим сценама из Нагоричина, Преображење личи на представу из Грачанице, а Рођење на композицију из Светог Никите.[45]

Поред већ поменутих фигура архијереја, и представе неких других светих личности у Краљевој цркви, од Христа, Богородице и пророка до мученика, одликују се физиономијама које су готово идентичне с онима какве

[39] Grozdanov, *Sveti Kliment*, сл. 1; Тасић, *Сликарсшво*, 106, Ђурић, *Византијске фреске*, 50; Бабић, *Љевишка*, т. IX–X; Бабић, *Краљева црква*, 114, сл. VIII–XI; Поповић, Петковић, *Сшаро Нагоричино*, XV/2; Тодић, *Срйско сликарсшво*, сл. 28.

[40] Бабић, *Краљева црква*, 114–115, 126–127, 130–131, 215, сл. VIII–IX, XII–XV, 73–78, 149, 151, 154, 157, 161; Тодић, *Сшаро Нагоричино*, 71–74, 91, сл. 97–98. в. и Миљковић-Пепек, *Делошо*, Т. CXXXI–CXXXVII, LXXXVI–XC.

[41] Okunev, *Monumenta artis serbicae*, III, 4. в. и Бабић, *Краљева црква*, 215, сл. 78 и 152.

[42] Бабић, *Краљева црква*, 215, сл. XII, XV, 73, 74, 76, 77, 153–161; Миљковић-Пепек, *Делошо*, Т. CXI. Cf. и n. 40 supra.

[43] Cf. Бабић, *Краљева црква*, 162–163, 166, сл. 111–112; Тодић, *Грачаница*, 155, сл. 39; idem, *Сшаро Нагоричино*, сл. 26–27. Cf. и Тодић, *Срйско сликарсшво*, 121, 124.

[44] С. Радојчић, *Беседе Јована Дамаскина и фреске Успења у црквама краља Милутина*, у: Узори и дела старих српских уметника, Београд 1975, 190–191.

[45] Cf. Тасић, *Сликарсшво*, 111–112; Бабић, *Живойис*, 130; idem, *Краљева црква*, 135, 138–139, 142–143, 146–147, 150–151, 154, сл. 92, 93, 99, 102, 104; Тодић, *Грачаница*, 116–117, сл. 37; idem, *Сшаро Нагоричино*, 131; Millet, *La peinture*, III, pl. 36/1.

се сусрећу код одговарајућих ликова на потписаним или поуздано утврђеним делима Михаила Астрапе. Примера ради, поменућемо фигуре пророка Јелисеја из студеничког параклиса, Грачанице и Светог Никите или апостола Петра из *Причешћа айосшола* у Краљевој цркви и сцене *Хрисшос іовори Јевреју како да се сйасе* у Грачаници (сл. 2).[46] У истом контексту вредно је поменути и запажање да је портрет краља Милутина из Студенице посебно близак његовом портрету из нагоричког храма.[47]

У погледу стилских особености подударности фресака Краљеве цркве са сигурно атрибуираним радовима Михаила Астрапе и његове сликарске дружине постоје у свим битним елементима слике – цртежу, композицији, колориту, у појединостима ликовног поступка, типолошким сличностима ликова у сценама, начину извођења детаља на људским фигурама, архитектонским и пејзажним позадинама, а блиске везе могу да се утврде и на основу карактеристичних мотива, нарочито античких позајмица, као и у погледу орнаментике и начина распоређивања сликане тематике у датом архитектонском оквиру или просторном контексту.[48] Поменућемо само најупадљивије примере.

Код моделовања људског лица јављају се карактеристичне тачкице или цртице дуж једне стране носа, какве су веома честе у охридској Перивлепти, а има их и у Нагоричину и Грачаници.[49] У Краљевој цркви се сусрећу код појединих попрсно представљених мученика и код апостола у Успењу Богородичином и Причешћу апостола (сл. 3).[50]

Као и на осталим познатим делима Михаила Астрапе, и у Краљевој цркви местимично се јављају одређене цртачке неспретности, нарочито код ликова представљених у профилу или покрету. Код приказа лица у пуном профилу често је пренаглашена тзв. глабела, благо испупчени доњи део чела, између обрва. На тај начин изнад корена носа ствара се врло приметна лучна грбина, анатомски неоправдана, која лицима даје груб изглед. У студеничкој црквици Светих Јоакима и Ане профил с грбином имају, на пример, поједини ликови из сцена Великих празника (Рођење Христово, Преображење) и Богородичиног циклуса (Сусрет на Златним вратима, Рођење Богородице),

[46] За поменуте представе пророка Јелисеја в. Миљковић-Пепек, *Делошо*, Т. CIII; Тодић, *Грачаница*, сл. 13; Бабић, *Краљева црква*, сл. 19. За представе апостола Петра в. Бабић, *Краљева црква*, сл. 71; Тодић, *Грачаница*, сл. 51.

[47] Тодић, *Сшаро Нагоричино*, 119.

[48] О стилским особинама живописа Краљеве цркве и његовим сличностима са потписаним делима Михаила Астрапе в. Миљковић-Пепек, *Делошо*, 215–217; Ђурић, *Византијске фреске*, 51; Тодић, *Фреске*, 204–212; Бабић, *Живойис*, 120–140; idem, *Краљева црква*, 193–204, 214–219; Тодић, *Грачаница*, 212–214; idem, *Срйско сликарсшво*, 245, 248–250, 256.

[49] О тој стилској особености в. Миљковић-Пепек, *Делошо*, 129–134, 215; Тодић, *Грачаница*, 234; idem, *Срйско сликарсшво*, 250.

[50] Миљковић-Пепек, *Делошо*, Т. CII; Бабић, *Краљева црква*, 204, 214, сл. 42, 50, 112, 146.

као и један апостол из Причешћа.[51] Аналогије за ту анатомску неправилност у цртежу људске главе могу се наћи на фрескама свих других цркава релевантних за наше истраживање (сл. 4).[52]

Код архитектонских кулиса у позадини композиција насликаних у Краљевој цркви сусрећу се мотиви попут тзв. сараценског лука и плиткорељефних фасадних украса фигуралне и нефигуралне форме, каквих има доста у Нагоричину, а јављају се и у охридској Перивлепти, Светом Никити и Грачаници. Сараценски лук је у студеничком храму насликан у сцени Причешћа апостола и у оквиру архитектонске позадине представе јеванђелиста Матеја.[53] У Нагоричину се сусреће у сцени *Пилаш ӣредаје Хрисша Јеврејима*, у Грачаници у представи *Хрисшос ӣовори Јевреју како ga се сӣасе*, а у Светом Никити на грађевини која се види иза фигуре јеванђелиста Марка.[54] Сликани рељефи с класицистичким мотивима у Краљевој цркви красе архитектонске кулисе у позадини представа јеванђелиста Луке и Марка, као и на композицијама Благовести Ани, Рођење Богородичино, Сретење и Успење.[55] У задужбини Прогона Сгура уочавају се, на пример, у сценама Заруке Богородичине и Премудрост сазда себи храм, у Нагоричину у представи Причешћа апостола, као и на многим сценама из наративних циклуса (на пример, Јуда прима сребрњаке, Христос пред Пилатом, Пилат предаје Христа Јудејима, Свети Ђорђе ослобађа принцезу, Неверовање Томино).[56] Бројни су примери и на фрескама Грачанице (Вечера у Емаусу, Успење Богородичино, Гостољубље Аврамово, Сретење, Васкрсење Лазарево, Христос једе мед и рибу, Свадба у Кани итд.), а има их и у Светом Никити (Причешће апостола, Христос и Самарјанка, Исцељење паралитика, Успење Богородично итд.).[57]

У задњем плану неколико композиција насликаних у студеничком параклису посвећеном Богородичиним родитељима, било да је реч о дешавању у ентеријеру (Рођење Богородице) или сценама у природи (Рођење Христово,

---

[51] Cf. Бабић, *Краљева црква*, 204, сл. XVIII, XXIII, 69, 93–94, 142, 102.

[52] Cf., на пример, за примере из охридске Перивлепте: Миљковик-Пепек, *Делошо*, T. XLII (Причешће апостола), XLVII (Цвети); за примере из Нагоричина: Тодић, *Сшаро Наӣоричино*, T. V (Јуда прима сребрњаке), VI (Одрицање Петрово), IX–X (Пењање на крст), XII (Распеће), XIV (Свети Ђорђе бачен у кречану), сл. 88 (Скидање с крста); за примере из Грачанице: Тодић, *Грачаница*, T. VI (Пут у Емаусу, Повратак из Емауса), сл. 36 (Силазак у ад), сл. 50 (Христос учи у Јудеји); за примере из Светог Никите, Millet, *La peinture*, III, Pl. 32/2 (Причешће апостола), 40/4 (Исцељење раслабљеног), 42/2 (Тајна вечера), 43/4 (Прање ногу).

[53] Бабић, *Живоӣис*, 128; idem, *Краљева црква*, 196, 198, сл. IX, 41, 141.

[54] Cf. Тодић, *Грачаница*, сл. 51; idem, *Сшаро Наӣоричино*, T. VIII; Millet, *La peinture*, III, Pl. 35/3.

[55] Бабић, *Краљева црква*, сл. XXI, 36–39, 97–98, 111, 119.

[56] Cf. J. Poposka, *Church Mother of God Peribleptos – St. Clement*, Ohrid 2006, 115/fig. 1, 127/fig. 2; Тодић, *Сшаро Наӣоричино*, T. V, VIII, сл. 49, 67, 71, 81, 9.

[57] Cf. Тодић, *Грачаница*, T. VI, VIII, сл. 28, 34, 38, 44 , 60; *La peinture*, III, Pl. 31/3, 39/4, 40/4, 45/3.

Силазак у ад), виде се стабла чемпреса, и то најчешће само њихови горњи делови, што је особено и за друга дела сликара који су радили за краља Милутина, нарочито за фреске цркве Светог Ђорђа у Старом Нагоричину (Тајна вечера, Прање ногу, Пењање на крст, Полагање у гроб итд.) и катедралног храма у Грачаници (Аврам дочекује тројицу анђела, Позивање Матеја, Христос оправдава прељубницу итд.).[58]

Вредно је помена и то што се у појединим сценама у Краљевој цркви јављају ликови који имају „двојнике" у неким другим фреско ансамблима насталим заслугом Михаила Астрапе и његових сарадника, и то независно од садржине и иконографије сцене. Тако један од пастира из Рођења Христовог у Краљевој цркви наликује Јефонији из Успења Богородичиног у Нагоричину,[59] девојке из Ваведења у Краљевој цркви имају скоро исте физиономије као анђели из Успења у Нагоричину (сл. 5),[60] а старозаветни праведник насликан сасвим лево у групи фигура иза Адама у *Силаску у аg* из Краљеве цркве веома личи на апостола Петра из сцене *Пешар и Ананија* у Грачаници (сл. 6).[61]

Разматрање питања аутора живописа Краљеве цркве могуће је употпунити још неким врстама анализа. Већ је Андреј Грабар закључио како фреске Милутинових задужбина имају „непорециву сродност" која се, поред иконографије, програма и стила, протеже и на технику.[62] То гледиште није образложено, али чини се да је чувени историчар уметности имао на уму сликарски поступак, а не технологију израде фреске. Извесно је, међутим, да и техничка и технолошка питања која се тичу стваралаштва Михаила Астрапе и његове радионице завређују пуну пажњу у будућим истраживањима. До сада су, нажалост, та питања била занемарена скоро у потпуности.[63] Исто се може рећи и за натписе на живопису Милутинових задужбина, који такође могу да донесу одређена сазнања. Сличност у облицима слова исписаних на фрескама Краљеве цркве, Богородице Љевишке и Грачанице уочена је још пре четири деценије.[64]

---

[58] За примере в. Тодић, *Грачаница*, T. III, VI, XXVI, сл. 29, 43, 52; idem, *Сшаро Наӣоричино*, сл. 41, 44, 63, 66, 90. Cf. и Тодић, *Грачаница*, 201; idem, *Сликарсшво*, 249.

[59] Бабић, *Краљева црква*, сл. 94; Тодић, *Сшаро Наӣоричино*, сл. 26.

[60] Бабић, *Живоӣис*, 135; idem, *Краљева црква*, 204, сл. XXVIII; V. R. Petković, *La peinture serbe du moyen age*, I, Beograd 1930, pl. 55a; Тодић, *Сшаро Наӣоричино*, сл. 26.

[61] Бабић, *Краљева црква*, сл. XVI, сл. 109; Тодић, *Грачаница*, 212, сл. 57.

[62] A. Grabar, *Srednjovekovna umetnost istočne Evrope*, Novi Sad 1969, 66.

[63] Изузетак је једна недавно одбрањена, непубликована докторска дисертација: N. P. Vesic, *Materials and Conservational Interventionson the Byzantine Monasteries of the Balkan Painted by Michael and Eutychios Astrapas*, National Technical University of Athens 2012 (PhD Thesis).

[64] Г. Томовић, *Морфолоӣија ћириличких наӣиса на Балкану*, Београд 1974, 42–43, 45, 57.

Miodrag Marković

MICHAEL ASTRAPAS AND THE WALL PAINTINGS OF THE KING'S CHURCH IN STUDENICA

Summary

No artists' signatures have been found on the frescoes of the King's Church in Studenica, nor are there any other sources of data on names of artists behind this highly significant monument of wall painting from the era of Palaiologoi. Scholars have, however, long considered certain that King Milutin commissioned a painting group headed by Michael Astrapas, painter from Thessalonica, to paint his Studenica endowment, as Astrapas and his fellow painters had also painted some of the other endowments of the King – Virgin Ljeviška in Prizren, Saint George in Staro Nagoričino, Saint Prohor Pčinjski, Gračanica and Saint Niketas near Skopje. This view is supported by several arguments, though they have so far not been given a clear and systematic exposition. Moreover, this issue was never the subject of a special discussion. Therefore, it seems opportune to make the first steps in this direction at the symposium organised to mark the 700th anniversary of Milutin's Studenica endowment. This short essay is based on a separate analysis of programmatic, iconographical and stylistic features of wall paintings from the King's Church, all of which indicate that wall paintings in the mentioned church were indeed the work of Michael Astrapas and his fellow painters.

Considerations regarding the issue of authorship of frescoes of the King's Church can be completed by other types of analyses as well. It is certain that technical and technological issues concerning the work of Michael Astrapas and his workshop deserve full attention in future research. The same can be said for inscriptions on wall paintings from Milutin's endowments, which also provide some clues as to their authorship.



СЛ. 1А СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЈСКИ, ДЕТАЉ, КРАЉЕВА ЦРКВА У СТУДЕНИЦИ



СЛ. 1Б СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЈСКИ, ДЕТАЉ, СТАРО НАГОРИЧИНО



СЛ. 1В СВЕТИ КИРИЛ АЛЕКСАНДРИЈСКИ, ДЕТАЉ, СВЕТИ НИКИТА КОД СКОПЉА

БОГОСЛОВСКЕ ИДЕЈЕ У ОЛТАРСКИМ ПРЕГРАДАМА У ПЕРИОДУ ОД НЕМАЊИНЕ ДО МИЛУТИНОВЕ СТУДЕНИЧКЕ ЦРКВЕ

ТИХОН РАКИЋЕВИЋ

Апстракт. – Богослужбени простори задужбина у периоду од Немање до краља Милутина показују разлике у приступу њиховом уређењу. Међутим, њихово уређење открива постојање јасних богословских идеја којима су ови храмови саображени литургијским потребама црквене заједнице, али и народним потребама да се поштују иконе. Ове потребе обавезивале су градитеље. Окренутост ка истоку и литургијско ишчекивање довели су до приближавања икона олтару да би се, на неки начин, олакшала и поспешила ефикасност молитвеног посредништва светитеља изображених на иконама. У време Стефана Немање, као и у деценијама после њега, иконе Христа и Богородице су се налазиле на ступцима поред темплона. Реконструкција развоја темплона открива да је званична богослужбена пракса, коначно, прихватала популарне и укорењене тежње верних. У 14. веку потреба за посредовањем светих на иконама, после неколико векова истрајавања, коначно односи победу над потребом да олтар буде видљив. Иконе попуњавају доњу зону темплона.

Кључне речи: темплон, праволинијски концепт, есхатон, олтар, отвореност, неприступност, страхопоштовање, посредовање, заступништво, иконе

СТАРИ ЗАВЕТ И СРЕДЊОВЕКОВНИ ТЕМПЛОН

„У почетку створи Бог небо и земљу..." (Пост 1, 1). Бог је Творац не само твари већ и самог времена, у којем су твари добиле постојање. Све што је Бог створио, створио је у времену, или тачније: са временом.[1] У праволинијском концепту времена почетак подразумева усмереност ка крају. На тај начин, историјски ток постаје место Божијег откривења. А тај историјски ток је утемељен на савезу који је успостављен између Бога, с једне, и праотаца, а затим и израиљског народа, с друге стране. Реализација тог савеза треба да кулминира у остваривању Царства Божијег, које и јесте коначна тачка ка којој оно „у почетку" (Пост 1, 1) тежи.[2]

Старозаветно Светиште је било подељено завесом. Она је била од нарочите важности током једног од најзначајнијих верских празника Старог Завета

[1] Поповић, *Догматика* I, 244.

[2] Рајт, 137.

– Даном помирења, када је по веровању доношена Божја пресуда Његовоме народу. Због тога је Дан помирења био дан строгог починка, поста и општег покајања. То је био једини дан када је првосвештеник из Светиње улазио у Светињу над светињама пошто је претходно обавио жртвени обред. Овим обредом очишћења Светиње и самог народа првосвештеник је указивао на есхатолошку реалност коначног уклањања греха из света и његове историје, које је требало да учини Месија. Значај завесе која је одељивала Светињу старозаветног Светишта од Светиње над светињама са Престолом је у томе што је она била повезана са кропљењем крвљу приликом приношења различитих животиња на жртву (Лев 4, 6–17), као и бескрвним жртвама које су у Светишту приношене (Лев 24, 3).

У подели Светишта на Светињу и Светињу над светињама показује се динамизам дубоког ишчекивања доласка Месије, који је требало да пробије баријеру и омогући приступ самом Божијем престолу. Ова идеја је нарочито наглашена у Посланици Јеврејима у којој се завеса старозаветне Скиније идентификује као предобраз самог тела Христовог (Јев 10, 20).

У чему је веза реченог са богослужбеним простором хришћанског храма? Интерколумније олтарске преграде хришћанског храма у дугом периоду нису затваране великим иконама него су ти отвори због богослужбених потреба отварани и затварани украшеним завесама које су висиле са архитрава, тј. изнад парапетних плоча. На тај начин, олтарска преграда чинила је олтар истовремено и видљивим и невидљивим, приступачним и неприступачним. Поменути архитектонски елементи су добили символично значење и у односу на слику Цркве Новог Завета.[3] Апостол Јован Богослов (Отк 21, 13–14) свесно користи старозаветну реч 'Скинија' као синоним Небеског Града – Храма (Отк 15, 5), тј. старозаветни термин узима се за описивање најважнијег новозаветног појма.[4] Преграда хришћанског олтара о којој говоримо, може да има везу са библијским текстом јер је старозаветна преграда која је одвајала Светињу над светињама од Светиње Скиније имала одједном неколико функција, а четворостубне двери са три улаза биле су сличне зиду Небеске скиније, тј. биле су икона Небеског Јерусалима.[5] Сличност олтарске преграде са улазним делом у Светињу над светињама јачала је захваљујући коришћењу завеса између стубова, а киворij, који балдахином покрива Свети престо (тј. Ковчег завета), помаже да се сва та архитектонска конструкција схвати као шатор Скиније.[6] Текстови литургијских коментара Софронија Јерусалимског[7] и Германа Цариградског[8] директно повезују хоризонталну архитравну греду

[3] Јудео-јелински коментари и символичке интерпретације Скиније су били прихваћени и у раној хришћанској средини. Шалина, 59–60.

[4] Шалина, 59–60.

[5] Шалина, 61.

[6] Шалина, 63–64.

[7] Софроније Јерусалимски, *Commentarius liturgicus*, PG 87, 3: 3984d.

[8] Герман Цариградски, *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, PG 98: 389d.

на стубовима олтарске преграде са старозаветним појмом светог чистилишта и испуњењем старозаветних праслика.

ИКОНЕ У ЛИТУРГИЈИ

Народна побожност, која је увек била наклоњена поштовању икона, на крају је добрим делом довела до њиховог постављања на олтарску преграду. Пре тога, велике иконе за поштовање биле су смештене на ступцима уз олтарску преграду. Постоје јаки разлози за присуство икона у литургијском простору.

Функција икона је таква да преко њих верни остварују заједницу са светима, молитвено их посматрајући и осећајући њихово присуство у иконама. Ово заједничарење добија своју пуноћу у Евхаристији, где верни светотајински заједничаре са светима.[9] Посматрање светих у њиховим иконама, потврђује ово евхаристијско заједничарење. Виђење светих у њиховим иконама, вернима може помоћи да боље и правилније разумеју Евхаристију.[10] Пошто се благодатно Тело Христово, тј. Његова Црква, налази и пројављује у евхаристијском сабрању, храм, као место овог сабрања, јесте најприкладнији простор за изображавање светих, тј. прослављених чланова евхаристијског Тела Христовог.[11] Из истих разлога време овог сабрања, тј. време вршења Свете литургије јесте најзначајније за деловање живописа са ликовима светих, јер они тада нарочито присуствују. Иконографски прикази светих, благодатно присутних у иконама, иконолошки учествују у ономе у чему учествују верни, као што њихови узори онтолошки учествују у Литургији. На основу тога може се рећи да иконе захтевају Свету литургију у којој ће добити своје право место и смисао.

ХРИСТОС И ИКОНА

„Сусрет са Ипостаси Слова јесте стварна сврха иконопоштовања, а овај сусрет може и мора да се одигра кроз посредништво тварне иконе, која сведочи о историјској стварности Оваплоћења и о обожењу којим је наша људска природа прослављена у Христу."[12] Христова икона је сведок Његовог непрекидног благодатног односно светотајинског[13] присуства у Цркви, а поготову у Литургији, у чему се огледа есхатолошки смисао Његове иконе. Од икона светих најважнија је икона Мајке Божије, јер она је, по речима Светог Григорија Паламе, почетак прослављене Цркве.[14]

[9] Ракићевић, *Икона у Литургији*, 193.

[10] Ракићевић, *Икона у Литургији*, 193.

[11] Τσελεγγίδης, 271.

[12] Мајендорф, *Христос*, 183.

[13] Τσελεγγίδης, 274.

[14] Григорије Палама, *Ὁμιλία ΛΖ*, PG 151, 472d–473a.

Другим доласком Христовим оствариће се последње испуњење Божијега плана. Домострој спасења ће достићи своје крајње извршење. Иконе Христа Судије јачају есхатолошку свест и оне су, заправо, пројекције реалног преживљавања скорог сусрета са Спаситељем.

Икона Христова има намеру да покаже прослављеног и есхатолошког Христа. То је Христос Другог доласка и Суда. Овај Суд се на Литургији предокуша. Из тог искуства и уверења потекла је једна саборска одлука по којој: „Онај ко се не поклања икони Христа Спаситеља, да не види Његов лик при Другом доласку".[15] Дакле, „онај ко се не поклања" молитвено, тј. не жели да види икону Христа Спаса, *не треба да угледа Његов лик на Другом доласку*. Виђење есхатолошког Христа при Другом доласку доводи се у непосредну везу са садашњим поштовањем Његовог лика. Исправно виђење Његовог лика сада, тј. исправна теологија иконопоштовања сада, јесте залог и услов виђења Њега у есхатону. Ово се потпуно слаже са традицијом постојања ових фреско-икона на источним ступцима до преграде олтара (као што је то у Студеници и потоњим нашим храмовима). Анализа са сигурношћу показује да је присуство ових икона у вези са посредничким молитвама верних.

ОКРЕНУТОСТ ОЛТАРУ

Олтар се у свести литургијске заједнице доживљава као центар и само срце молитвеног живота Цркве. Ка олтару су упућени погледи заједнице верних. Окренутост ка истоку и литургијско ишчекивање довели су до приближавања икона олтару с циљем да се, на неки начин, олакша и поспеши ефикасност молитвеног посредништва светитеља изображених на иконама.[16] Реконструкција развоја темплона открива да је званична богослужбена пракса прихватала популарне и укорењене благочестиве тежње верних. Историјска анализа показује да се у Цркви вековима пројављивала стална тежња да се на олтарској прегради осликају иконе светих. Веће иконе са представама Богородице и Христа су, као што је поменуто, имале своје место на источним ступцима уз темплон или су се, у случајевима када није било самосталних стубаца, налазиле на зидовима лево и десно од олтарске преграде. Ове иконе биле су сматране деисисном композицијом, дакле, свети су посредовали за

[15] „Ergo quicumque Christi salvatoris imaginem non adorat, is in secundo Christi adventu non videat ipsius faciem." (Mansi XVI, 399, и: Hefele-Leclercq 522). Сабор о коме је реч одржан је у Цариграду 869/870. године и сазвали су га цар Василије I и папа Адријан II да би на њему био поново интронизован патријарх Игњатије а свргнут Свети Фотије. Због свега тога и других неправилности наша Црква не признаје овај сабор док га римокатолици сматрају 4. цариградским сабором. По питању теологије црквене уметности, Сабор је био правоверан и за нас је значајан јер изражава постиконоборачку теолошку мисао везану за икону. (Успенский, *Богословие иконы*, 237).

[16] Walter, *Further Notes on the Deësis*, 181.

верне Христу у непосредној близини олтара, тако да, богословски гледано, није било неопходно да се ова иста тема прикаже на самом архитраву.[17]

Пре коначне појаве икона у интерколумнијама олтарске преграде, оне су се налазиле на архитраву[18] и ступцима поред олтарске преграде. Многи материјални докази старе Рашке намећу закључак да су велике фреско-иконе Христа и Богородице на ступцима (тј. на проскинитарима поред олтарске преграде)[19] биле основне, у многим храмовима вероватно и једине, иконографске представе преграде. Ове две иконе истрајавају као предмети посебног поштовања. Тамо где површина зида дозвољава, појављује се шира композиција, тако што се поред њих налазе Свети Јован Крститељ и други свети. Положај Богородице и Светог Јована указује на идеју о њиховој молби пред Христом Судијом за спас људског рода,[20] што у ствари и представља композицију Деизиса.

БОГОСЛОВСКЕ ИДЕЈЕ

Богослужбени простори задужбина у периоду од Немање до краља Милутина показују разлике у приступу њиховом уређењу. Међутим, њихово уређење открива постојање јасних богословских идеја којима су ови храмови саображени литургијским потребама црквене заједнице али и потребама народа да поштује иконе. Ове потребе обавезивале су градитеље.

Покушаћемо да у неколико наредних реченица, приводећи крају ово наше истраживање, укажемо на основне богословске идеје које су у себи носили темплони овога периода.

Унутрашњост хришћанског храма традиционално је сагледавана као простор у коме се моле они који су учесници богослужбеног входа, кретања у времену према есхатону, али не као безличним последњим стварима него као Последњем – Христу Богочовеку. Теолошко значење олтарске преграде делимично произлази из символике старозаветног улаза у Светињу над светињама. Јудео-хришћанска средина је примила и употребила храмовну символику и преосмислила је у месијанску символику новозаветног духа, док је форму преузела из антике. Видели смо више елемената који показују сличност символике хришћанске олтарске преграде и Светиње над светињама и који доводе у везу унутрашњу архитектуру хришћанског храма са шатором Скиније. Концепт новозаветне Цркве има есхатолошку димензију која је органски повезује са Царством Божијим. Архитектонска структура традиционалног темплона не зауставља, не прекида дијагоналну осу храма запад–исток већ, својом отвореном формом са редом стубића, појачава осећај ишчекивања Месије, крунисања Парусије и Страшног суда. Верни стоје и гледају окренути

[17] Lasareff, 135.

[18] Grabar, *Deux Notes sur l'Histoir de l'Iconostase*, 22.

[19] Fundić, 42.

[20] Бабић, Г., *О живописаном украсу олтарских преграда*, Зборник за ликовне уметности 11, Нови Сад 1975.

ка истоку, одакле ће доћи Господ (Мт 24, 27). Оваква литургијска оријентација и усмереност овога типа изражава литургијски динамизам идења ка Царству Божијем – Обећаној Земљи!

Ниски и прозирни темплон не спречава учешће целокупног људског бића у овом входу – захваљујући њему срећно и духовно избалансирано су обједињене очи вере и природне очи људског бића а верско искуство избављено било каквог алегоријског располућења и непотребних домишљања непостојећих садржаја.

Израз есхатолошке свести хришћана јесу и иконе Христове. Виђење Христовог лика сада јесте залог и услов виђења и вечног гледања Њега у слави Другог доласка. Поред Њега појављује се Богородица на проскинитару другог ступца, а понекад и други свети.

Олтар се у класичним текстовима хришћанске мистагошке књижевности сматра симболом умног и небеског света[21] ка коме стреме погледи верних који хоће да се, као живо камење, *узидају у дом духовни* (1Пт 2, 5). Таква концепција небеског, умног и узвишеног, која се ишчитава из олтара, истовремено ствара код верних двоструко осећање – с једне стране, страхопоштовање и жељу да се такво свето и страшно место огради и одели, а с друге, дубоку и животно важну потребу да се у таквој стварности учествује целим својим бићем. Због овог последњег на решењима олтарских преграда се постављао над парапетима ред стубова, тј. колонада, која је била израз идеје отварања овог простора, позив да се у њему учествује, прво видом а онда и литургијским обредом.

Време немањићких задужбина 13. века карактерисала је видљивост богослужбеног простора са олтаром. Основна намена темплона била је да укаже на одређен степен раздвојености олтара и наоса и клирика и лаика у њима, али том приликом олтар је остајао видљив. Литургија и њен смисао и символика дуго нису прихватали потпуно затварање олтара. Богословски разлози за то кажу да је реалност тела и крви Христове Евхаристија а не слика.[22] Слика се *їледа* а Евхаристија је у основи *храна*. Ипак, у време краља Милутина се утврђивала другачија пракса.

Видљивост олтара је имала важност. Покрети свештенослужитеља преносе одређене поруке и имају своја значења. Основни је став *усиравноī сшајања* пред Светом трпезом којим литург исповеда веру у то да нас је љубав Божија удостојила да, упркос својим гресима, станемо пред Њега у позицију слободног човека, кроз усиновљење и Божје праштање.[23] Осим тога, овај став представља својеврсну *икону ишчекиваноī века.*[24]

---

[21] Григорије Богослов, *Επη*, PG 37: 1232a; Григорије Богослов, *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα*, PG 35: 988c; Максим Исповедник, *Μυσταγωγία*, PG 91, 672a; Герман Цариградски, *Ἱστορία ἐκκλησιαστική καὶ μυστική θεωρία*, PG 98, 384b; Симеон Солунски, *Περὶ τε τοῦ θείου ναοῦ*, PG 155: 720d–721a; Симеон Солунски, *Περὶ τοῦ Ἁγίου ναοῦ*, PG 155, 306–362.

[22] Mansi XIII, 261e–264a–c.

[23] Вукашиновић, *Лишурīијски језик Цркве*, 145.

[24] Вукашиновић, *Лишурīијски језик Цркве*, 145.

Поред овог, постоје и остали ставови и покрети. Сви они сведоче о одређеном *динамизму и динамици шела* на Литургији. Показују да је тело истовремено и искупљено али и да се моли искупљење – да осећа сопствену грешност, а литургијски постоји као свето.[25]

Олтарске преграде 13. века су архитектонски и богословски феномени који, без обзира на то што формално раздвајају две просторне целине и њихове учеснике, истовремено их повезују и обједињују. Оне истовремено изазивају и чувају здрав осећај светости, другачијости, оностраности и узвишености *свешшеноī сшраха* пред светим. У 14. веку потреба за посредовањем светих на иконама, после неколико векова истрајавања, коначно односи победу над потребом за видљивошћу олтара. Иконе попуњавају доњу зону темплона.

ИЗВОРИ

Герман Цариградски, *Ἱστορία ἐκκλησιαστική καὶ μυστική θεωρία* = Γερμανὸς Κωνσταντινουπόλεως, *Ἱστορία ἐκκλησιαστική καί μυστική θεωρία*, PG 98: 384–453.

Григорије Богослов, Ἔπη = Γρηγόριος Θεολόγος, Ἔπη, PG 37: 1122–1233.

Григорије Богослов, Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα = Γρηγόριος Θεολόγος, *Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα*, PG 35: 985–1044.

Mansi = Mansi J. D., *Acta Conciliorum Oekoumenicorum nova et amplissima collectio*, Florentia 1759.

Максим Исповедник, Μυσταγωγία = *Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής, Μυσταγωγία*. PG 91: 657–717.

Симеон Солунски, Περὶ τοῦ Ἁγίου ναοῦ = Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τε τοῦ θείου ναοῦ*, PG 155: 697–750.

Симеон Солунски, *Περί τοῦ αγίου ναοῦ = Συμεὼν Θεσσαλονίκης, Περὶ τοῦ Ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τούτου καθιερώσεως*, PG 155: 305–361.

Софроније Јерусалимски, Commentarius liturgicus = Σωφρόνιος Ἱεροσολύμων, *Commentarius liturgicus*, PG 87,3: 3981–4001.

Hefele-Leclercq = Hefele, C. J., & Leclercq, H. D., *Histoire des Conciles, d'après les documents originaux*, tome IV, première partie, Paris 1911.

ЛИТЕРАТУРА

О живописаном украсу = Бабић, Г., *О живойисаном украсу олшарских йреīрада*, Зборник за ликовне уметности 11, Нови Сад 1975.

Walter, Further Notes on the Deësis = Walter, C., *Further Notes on the Deësis*, Revue des Études Byzantines, Tome XXVIII, Année 1970, Institut Français d'études byzantines, Paris 1970.

Вукашиновић, Литургијски језик Цркве = Вукашиновић, В., *Лишурīијски језик Цркве*, Криза савремених језика теологије, зборник радова, Београд 2013.

Grabar, Deux Notes sur l' Histoir de l' Iconostase = Grabar, A., *Deux Notes sur l'Histoir de l'Iconostase d'après des Monuments de Yugoslavie*, Зборник радова Византолошког института 7, Београд 1961.

---

[25] Вукашиновић, *Лишурīијски језик Цркве*, 146.

Lasareff = Lasareff, V., *Trois fragments d'épistyles peintes et le templon byzantin*, Δέλτιο Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, περ. Δ', τ. 4, Αθήναι 1964–1965.

Мајендорф, Христос = Мајендорф, Ј., *Христос у Источно-хришћанској мисли*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска 1994.

Поповић, *Догматика I* = Поповић, Ј., – *Догматика Православне Цркве I*, Београд 2003.

Рајт = Рајт, Е., *Концепти Израила и концепти Ханана*, Логос, Београд 2004/2005.

Ракићевић, Икона у Литургији = Ракићевић Т., *Икона у Литургији – смисао и улога*, Београд 2010.

Τσελεγγίδης = Τσελεγγίδης Δ. Ι. *Η χαρισματική παρουσία τοῦ πρωτοτύπου στην εικόνα τοῦ κατά την εικονολογία της Ἐκκλησίας*, Οἰκοδομή και Μαρτυρία, Κοζάνη 1991.

Успенский, Богословие иконы = Успенский, Л., *Богословие иконы православной Церкви*, Москва 1997.

Fundić, L., *Προσκυνητάρια του τέμπλου στον Ελλαδικό χώρο κατά τη Μεσοβυζαντινή περίοδο* (непубликовани магистарски рад одбрањен на Теолошком факултету у Атини, 2006. године).

Шалина, И. А., *Вход 'Святая святых' и византийская алтарная преграда*, Иконостас, происхождение – развитие – символика (редактор-составитель А. М. Лидов), Москва 2000.

Tihon Rakićević

THEOLOGICAL IDEAS IN THE ALTAR DIVIDER IN THE PERIOD FROM NEMANJA'S TO MILUTIN'S STUDENICA CHURCH

Summary

The interior of a Christian church is the place of worship where participants during the liturgical procession transcend time and move towards the Eschaton, towards the Ultimate One – Christ the Godman. The theological significance of the altar divider stems partly from the symbolism of the Old Testament entry into the Holy of Holies. The Judeo-Christian environment embraced and used the symbolism of the temple from antiquity and transmitted it into Messianic symbolism of the New Testament. The concept of the New Testament Church has an eschatological dimension which connects it organically with the Kingdom of God. The architectural structure of the traditional templon does not discontinue or break the diagonal west-east axis of the temple. The structure with its open form compromises a row of small columns and reinforces the meaning of expectation of the Messiah, crown of the Parousia and the Last Judgment.

Worshiping places of the endowment churches constructed in the period from Nemanja to King Milutin indicated differences in their organization. Nevertheless, the organization of worshiping places reveals the presence of clear theological ideas based

on which these churches were made to fulfill liturgical needs of the church community along with needs to venerate icons. These two demands set the task for the church builders.

The liturgical community viewed the altar as the very heart of the life of worship in Church. The entire community of believers beholds the altar. This orientation towards east along with liturgical anticipation have brought icons closer to the altar so that the intercession of saints depicted on icons feels more effective. The icons of Christ are an expression of the Christian eschatological awareness. Seeing the image of Christ is a pledge and precondition to the eternal contemplation of Christ and His glorious Second Coming. Next to Christ on the second column is the icon of the Mother of God. Sometimes other saints are depicted here too. After the reconstruction of development of the templon, the official liturgical practice accommodated popular and deeply rooted noble aspirations of worshipers. Historical analysis shows an ancestral desire for icons of saints to be painted on the altar divider. Larger icons with the representations of the Mother of God and Christ had their rightful place on the east columns next to the templon. Yet, if there were no independent columns, these icons hung on the wall left and right of the altar divider.

Before icons finally appeared in the inter-columns of the altar partition, they stood on the architrave and columns next to the altar divider. There is plenty material evidence from the Old Raška pointing to the conclusion: large fresco-icons of Christ and the Mother of God on columns were the basic, and in many temples probably the only, iconographic representations on proskinitarions next to the altar divider. These two icons remained as the objects of a special worship. Such architecture of the templon (and icons) reflects a feeling of awe towards the altar, keeping it separate and closed off, while at the same time responding to an important need to participate in the liturgical reality with one's whole being. Therefore, the period of Nemanjićs' church endowments of the XIII century was characterised by the visibility of the naos with the altar. The key purpose of the templon was to point to a certain degree of separation of the altar and naos as well as clerics from laymen while keeping the altar visible. Liturgy with its symbolism could not accept a full closure of the altar for a long period of time due to theological reasons.

During the reign of King Milutin in the XIV century, the need for intercession of saints on the icons slowly but surely won precedence over need for visibility of the altar which had desisted for several centuries. Icons filled the lower zone of the templon.



СЛ. 7. ЗАЗИДАНИ ТЕМПЛОН СА ФРЕСКО-ИКОНОМ СВ. ГЕОРГИЈА ИЗ 14. ВЕКА У МАНАСТИРУ СТАРО НАГОРИЧИНО.

СТУДЕНИЧКА ЗДАЊА КРАЉА МИЛУТИНА

МАРКО ПОПОВИЋ

Апстракт. – У раду су, према резултатима новијих истраживања, обрађена здања грађена у Студеници током друге деценије 14. века, која се могу приписати ктиторској делатности краља Милутина. У исто време са грађењем Краљеве цркве у том раздобљу је реконструисана манастирска трпезарија, дограђен анекс испред Западне капије и подигнут нови монументални конак уз југоисточни део обимног бедема.

Кључне речи: Студеница, краљ Милутин, манастирски комплекс, манастирска трпезарија

Археолошка истраживања у Студеници, која су управо завршена, изнела су на светло дана остатке давно порушених студеничких здања, као и бројне налазе који сведоче о вишевековном животу на овом простору. Нова, значајна открића пружају могућност да се судбина мананстира и његових здања прати од времена заснивања па готово до наших дана. Та нова сазнања омогућила су да се прецизније но до сада сагледа историја манастира, разреше неке недоумице и исправе ранији, непоуздани закључци. Обиље нових података до којих се дошло у току вишегодишњих археолошких истраживања, представљало је солидно полазиште за дефинисање и временско одређење, као и разграничавање културних хоризоната, који одсликавају развојне етапе манастирског насеља у Студеници. Издвојено је осам основних културних хоризоната, од којих се најстарији формирао пре заснивања манастира, док наредна два обухватају средњовековно раздобље до средине 15. века. Осталих пет хоризоната одговарају времену туркократије закључно са првим деценијама 19. века.[1] Таква подела заснива се на анализи археолошких слојева и грађевинских фаза појединих објеката, посебно када су у питању млађе епохе. У нашим разматрањима ограничићемо се само на студенички *хоризонт III а*, који у хронолошком смислу обухвата раздобље од последњих година 13. века, па све до првог турског пустошења Студенице у годинама после Косовске битке. Његова рана етапа обележена је живом градитељском делатношћу у оквиру манастирског комплекса. У том периоду, које може да се ограничи на

[1] Детаљно о резултатима археолошких истраживања: М. Поповић, *Манастир Студеница – археолошка истраживања*, Београд 2015, 12–23.

другу деценију 14. века, подигнуте су Краљева црква – мали храм посвећен Светим Јоакиму и Ани, и пространа Југоисточна палата делом на простору некадашње Источне манастирске капије. Осим тих новоподигнутих здања, обновљена је и дограђена стара манастирска трпезарија, а истом раздобљу хронолошки би одговарало и подизање улазног анекса испред главне Западне капије (сл. 1).



Сл. 1. Манастир Студеница у првој половини 14. века – ситуациони план

О Краљевој цркви подигнутој 1314. године, задужбини краља Стефана Уроша II Милутина (1282–1321), доста је писано те стога овом приликом ово здање, сакралног и култног садржаја, неће бити посебно разматрано.[2] Нашу пажњу усмерићемо на друга здања студеничког манастирског комплекса, грађена у истом раздобљу, која се такође могу приписати ктиторској делатности краља Милутина.

ТРПЕЗАРИЈА

О истраживачким и конзерваторско-рестаураторским радовима на Трпезарији писано је у више наврата,[3] а објављени су и детаљни извештаји о радовима који су извођени током шесте и осме деценије 20. века.[4] Исходи до којих се дошло, истраживачи су у неким значајним појединостима различито тумачили и тако градили често погрешне или недовољно утемељене закључке. На таква, спорна гледишта о архитектури и времену грађења трпезарије њеним

[2] Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987 (са старијом литературом).

[3] С. Поповић, *Крст у кругу. Архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд 1994, 242–250 (са старијом литературом).

[4] С. Ненадовић, *Студенички проблеми*, Саопштења III (1957) 48–57; М. Радан-Јовин, *Студеница*, Саопштења XII (1979) 70–81.

доградњама и обновама, доцније су се позивали и други аутори.[5] Након окончаних систематских археолошких истраживања у Студеници, указала се потреба да се изврши рекапитулација досадашњих сазнања о Трпезарији и да се, у светлу нових резултата о етапама грађења и обнова манастирског комплекса, издвоје и хронолошки одреде грађевинске фазе у постојећем корпусу Трпезарије.

Први истраживачки и конзерваторско-рестаураторски радови на простору некадашње Трпезарије обављени су између 1953. и 1956. године. Након рушења познијих надградњи и доградњи, од овог старог манастирског здања у боље очуваном стању откривен је једино источни зид, док су у оквиру северног зида пронађени остаци апсиде с малим преосталим делом почетка њене конхе. Од бочног зида са супротне стране пронађени су само темељи. Скромни остаци некадашњег обимног бедема, уз који је Трпезарија била подигнута, укључујући и трагове познијих обнова, били су са спољне стране засути с готово три метра наплавине и шута.[6]

Након откривања остатака првобитног здања, на простору према цркви уклоњен је слој насипа висине око 60 цм, до једне од некадашњих нивелета порте. Том приликом, испред источног, фасадног зида Трпезарије откривени су остаци трема са урушеним уломцима његове камене пластике. На основу тих очуваних остатака, истраживач, арх. Слободан Ненадовић, закључио је да откривени остаци зидова Трпезарије и трагови трема представљају две етапе грађења, које су чиниле јединствену целину првобитног здања с краја 12. века. На основу података откривених на терену, изведена је слободна реконструкција Трпезарије и делимична обнова, пре би се могло рећи, презентација дела мермерне колонаде трема.[7]

У наредној етапи радова 1972–1973. године, које је водила арх. Марија Радан-Јовин, на простору испред источног зида, након уклањања пода из времена претходне реконструкције, констатовано је да су остаци трема плитко утемељени и да не одговарају времену грађења Трпезарије. Овај неспоран стратиграфски податак, истраживачи су разматрали произвољно тумачећи ликовне изворе, посебно бакрорез Студенице из 1733. године, из чега је произашао погрешан закључак да је трем испред Трпезарије грађен од сполија и да је настао као резултат једне позне обнове, која је датована чак у 18. век.[8] То је, нажалост, имало за последицу рушење трема – и то не само његових реконструисаних делова већ и оригиналних остатака.[9]

[5] Г. Бабић, В. Кораћ, С. Ћирковић, *Студеница*, Београд 1988, 49–51; М. Чанак-Медић, Б. Тодић, *Манастир Студеница*, Београд 2011, 34–37.

[6] С. Ненадовић, *Студенички проблеми*, 48–57, сл. 91.

[7] С. Ненадовић, *Студенички проблеми*, 48–75.

[8] Радан-Јовин, *Студеница*, 77–81; М. Радан-Јовин, М. Јанковић, С. Темерински, *Студеница у светлости археолошких и архитектонских истраживања*, у: Благо манастира Студенице, ур. В. Ј. Ђурић, Каталог Галерије САНУ 63, Београд 1988, 49–51.

[9] На предлог арх. М. Радан-Јовин, Комисија за праћење радова у Студеници је донела одлуку о рушењу трема. О овом проблему в. С. Ненадовић, *Поводом Саопштења XII – Студеница, аутора архитекте Марије Радан-Јовин*, Саопштења XIII (1981) 316–323.

Приликом ревизионих истраживања, у унутрашњости Трпезарије, над здравицом, откривена је раван првобитног пода од плоча зеленог шкриљастог камена (под I), који је остао сачуван само на простору око улазног дела. Непосредно над њим постојали су и остаци млађег поплочања, и то мермерним плочама (под II). У нивоу с тим мермерним подом, северно од улаза, откривени су зидани трагови постоља за једанаест столова и седишта, који су били очувани у висини једног до два реда камена. Остаци једнако грађених седишта у виду синтрона откривени су и у апсиди Трпезарије.[10]

До нових недоумица везаних за етапе грађења и њиховог датирања, дошло је и након археолошких ископавања уз спољну страну северног зида Трпезарије 1982. године, када је откривено да апсида није грађена једновремено с поменутим зидом и да је плиће утемељена. Том приликом је нетачно констатовано да темељ апсиде лежи преко једне јаме испуњене материјалом с краја 14. и прве половине 15. века.[11] На основу тога је изведен закључак – погрешан, како се испоставило, да је Трпезарија добила апсиду тек након неке позније обнове у раздобљу турске власти.

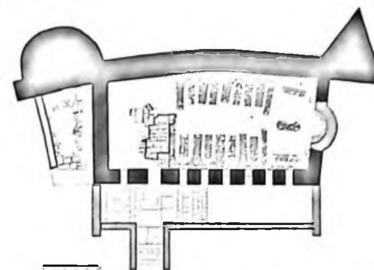
Полазећи од досадашњих резултата истраживања, изнетих мишљења и доступне теренске документације, као и сазнања до којих се дошло у току систематских археолошких ископавања, неопходно је да се поново размотре ранији закључци о етапама грађења и обнова Трпезарије. На основу увида у стратиграфију, како културних слојева тако и остатака зиданих структура, на овом здању поуздано могу да се издвоје две старије етапе грађења, које претходе великом разарању манастира у раздобљу после Косовске битке.

Посматран у целини, основни корпус Трпезарије настао је у току прве етапе грађења манастира, истовремено са подизањем обимног бедема, тачније, у последњој деценији 12. или на самом почетку 13. века. У то време, у оквиру северног зида, највероватније, није постојала апсида већ само полукружна ниша. У наредној етапи, која је уследила готово читаво столеће касније, студеничка трпезарија је темељно обновљена, да би добила знатно репрезентативнији изглед. Као што је већ истакнуто, приликом првих радова на откривању првобитне Трпезарије, испред њене источне фасаде откопани су остаци трема, који стратиграфски и хронолошки одговарају каснијој етапи грађења (сл. 2).

У шуту и насипу којим је био засут овај простор откривено је много мермерних фрагмената, који су већином потицали од стубова и стубаца дозиданог трема. У том мноштву уломака било је могуће препознати две врсте високих база. На оним базама које су на основу нађених делова могле да се реконструишу, уочена су лежишта осмоугаоних стабала стубова. Међу откривеним уломцима, осим осмоугаоних, било је и делова стубова кружног пре-

[10] Радан-Јовин М., *Студеница*, 72, цртеж 29.

[11] М. Јанковић, *Студеница-Радослављева припрата, мали конак, источни бедем*, Археолошки преглед 24 (1984) 161; М. Јанковић, *Затворене археолошке целине манастира Студенице*, Саопштења XVIII, Републички завод за заштиту споменика културе, Београд (1986) 14; М. Радан-Јовин, М. Јанковић, С. Темерински, *нав. дело*, 51.



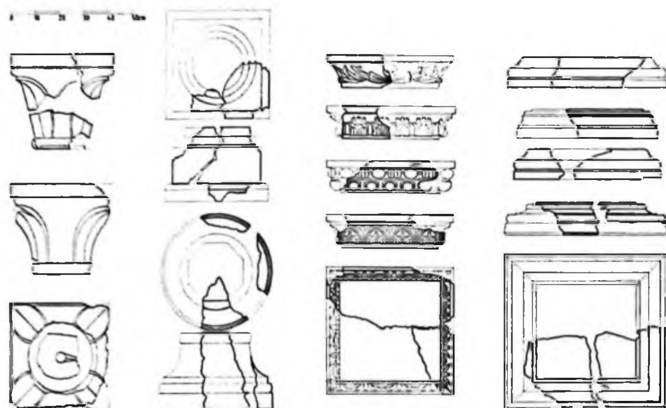
Сл. 2. Манастирска трпезарија – основа са етапама грађења

сека. Према Ненадовићевим анализама, претпостављена је њихова висина од око 1,90 до 2,00 м. Над стубовима налазили су се капители једноставног кубичног облика с глатким листовима, који се повијају под угловима квадратне завршне плоче.[12] На основу њихових димензија као и стилских одлика, може да се закључи да поменути фрагменти стубова, база и капитела представљају делове исте целине.

Од стубаца трема откривено је више мермерних уломака, база и плоча са завршним венцем. Међу овим налазима, било је могуће препознати седам база стубаца клесаних у виду квадратних мермерних плоча, на којима су стајали зидани ступци квадратног пресека, завршени такође монолитним мермерним плочама, са странама клесаним у виду профилисаног венца. Међу откривеним уломцима издвојене су четири плоче, које су према димензијама одговарале овим ступцима. Једнаких су дебљина, од 12 цм, али им се клесани украс на венцу разликује (сл. 3). На две боље очуване плоче, испод двоструког абакуса, налази се кима са акантусом у различитим обрадама. Овај мотив, у готово једнакој стилизацији, јавља се на порталу и бифорама западне фасаде Богородичине цркве. На једном фрагменту, испод абакуса је кима са разлисталом врежом акантуса. Посебно занимљив је четврти фрагмент, са јајастом кимом и низом астрагала, по својој стилизацији веома близак античким узорима. На јајастом орнаменту уочени су и трагови тамноплаве боје. Целини мермерне пластике са порушеног трема одговарају и два лука исклесана у правоугаоним мермерним плочама, једнаких димензија. На горњој површини постоје трагови металних можданика заливених оловом, помоћу којих су биле спојене. На основу облика ових плоча, могло се закључити да су једном страном биле међусобно повезане и ослоњене на капител стуба, док су се са супротних страна највероватније везивале са конструкцијом зиданих стубаца.

Сви мермерни фрагменти, о којима је напред било речи, без сумње потичу од првобитне колонаде трема, као што је то већ раније било претпостављено.

[12] Откривени делови потичу од најмање пет једнаких капитела овога типа.



Сл. 3. Манастирска трпезарија – детаљи стубова и стубаца порушеног трема

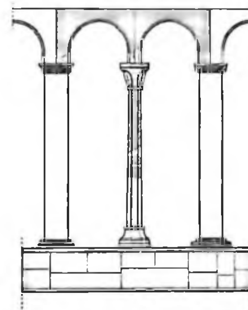
Резултати новијих археолошких истраживања показали су да се неке претпоставке о њиховом секундарном положају пред Трпезаријом морају одбацити. Наиме, свако повезивање остатака овог трема са Великим келијама је без озбиљне аргументације.[13] Откривени остаци објекта уз северни бедем, који могу да се идентификују са здањем традиционално познатим као „Велике келије", јасно показују да та грађевина никада није имала трем, нити је била украшена мермерном пластиком. Приказ на бакрорезу Студенице из 1733. године,[14] сада је поуздано доказано, представља имагинарну слику Великих келија, те се у том сегменту не може сматрати поузданим извором. Та околност указује на потребу да се преиспитају и други закључци о манастирској трпезарији, који су се темељили на овом, недовољно поузданом извору. Будући да је сада читав манастирски комплекс археолошки истражен, такође је поуздано утврђено да у оквиру студеничког обзиђа није постојао ни један други објекат са зиданим мермерним тремом. Стога би требало одбацити и претпоставке да су делови са неког другог манастирског здања уграђени као сполије у трем пред трпезаријом.[15]

На основу откривених остатака мермерне пластике, само делимично може да се замисли некадашњи изглед овог дограђеног монументалног трема. Над

[13] С. Ненадовић, *Студенички проблеми*, 68; М. Радан-Јовин, *Студеница*, 77–81.

[14] Н. Цар, *Документарне вредности ликовних представа Студенице*, у: Благо манастира Студенице, 274–275, сл. 215.

[15] М. Чанак-Медић, *Једна претпоставка о Немањином надгробном споменику*, у: Осам векова Студенице, Београд 1986, 167–172; С. Ђурић, *Откривање студеничке пластике*, у: Благо манастира Студенице, 100.



Сл. 4. Манастирска трпезарија – детаљ колонаде трема, графичка реконструкција

стилобатом, који је могао јасно да се дефинише, налазила се колонада сачињена од стубова и стубаца (сл. 4). Мермерна пластика трема, о којој је било речи, представља јединствену стилску целину, која би се оквирно могла датовати у прве деценије 14. века. На то указује појава високих база, једноставних призматичних капитела, као и профилација стабла стубова. Ова пластика има аналогије како на подручју Приморја, тако и територијално ближем градитељству у области Централног Балкана и грчких земаља.[16] У том смислу, најближу паралелу представљају стубови пећке спољне припрате, грађене у време архиепископа Данила II.[17] Слични стубови су се, изгледа, налазили и у конструкцији трема тамошње трпезарије. Блиску аналогију представљају такође и стубови колонаде на спрату спољне припрате Свете Софије у Охриду, из 1314. године.[18] Истоветни елементи појављују се и у структури храмова Солуна и Арте с краја 13. и прве половине 14. века.[19] Када је реч о студеничким плочама са завршним венцем стубаца, може се претпоставити да су оне клесане према старијим узорима са Богородичине цркве. За клесани украс на фрагменту венца, са јајастом кимом и низом астрагала, који опонаша антички узор, за сада нам нису познате ближе аналогије. Будуће помаке у том правцу могла би да пружи расута пластика Бањске, која још увек није систематски обрађена, као и непроучена архитектура овог манастирског комплекса. То питање, као и нека друга у вези са мермерном пластиком и конструкцијом студеничког трема, остају за даља проучавања.

[16] B. S. Ćurčić, *Architecture in the Balcans, from Diocletian to Suleyman the Magnificent*, New Haven and London 2010, 2–10, 528–610.

[17] М. Чанак-Медић, *Архитектура*, у: М. Кашанин, М. Чанак-Медић, Ј. Максимовић, Б. Тодић, М. Шакота, *Манастир Студеница*, Београд 1986, 42; М. Чанак-Медић *Архитектура прве половине XIII века, II део*, Београд 1995, цртежи 57 и 124а.

[18] Ćurčić, *нав. дело*, 573–574, сл. 659.

[19] Ćurčić, *нав. дело*, 545–578.

Наведеној, познијој етапи радова, осим подизања трема, одговарала би и доградња простране апсиде са северне стране. За њено грађење *terminus ante quem* одређује остатак зида подигнут у првој половини 15. века, који се ослања на спољно лице апсиде а лежи, као што је то већ напред наведено, преко јаме поуздано датоване у почетак тога столећа. Са доградњом апсиде могли би се повезати и радови на преуређењу унутрашњости Трпезарије, што представља знатно сложеније питање, будући да се односи на тачно датовање зиданог трпезаријског намештаја. У време када су откривени, остаци зиданих столова и седишта протумачени су као део првобитног уређаја Трпезарије, што се до данашњих дана задржало као општеприхваћено мишљење. Ови зидани остаци стратиграфски могли би да одговарају првобитном поду. Чини нам се, међутим, да би их пре требало повезати с млађим подом од мермерних плоча, који је био сличан поду у дограђеном трему. Разложно је, зато, претпоставити да овом другом, млађем мермерном поду, хронолошки одговара и унутрашњи уређај Трпезарије. Ипак, треба нагласити да уз трагове поменутих зиданих столова и клупа, није било очуваних остатака плоча како старијег, тако ни млађег пода, што свакако отежава утврђивање њиховог међудобног односа. Наиме, откопавања у Трпезарији нису вршена уз примену одговарајуће археолошке методологије праћења и документовања свих слојева, што би омогућило да се прецизније утврди поступност градње и наслојавања. Анализом доступних фотографија могло је да се уочи да је постојала малтерна супструкција пода, која у току истраживања није документована. Осим тога, приликом ранијих разматрања, остала је неуочена чињеница да се зидана седишта, једнака онима у осталом делу Трпезарије, налазе и у дограђеној апсиди. То би са своје стране значило да је у време настанка зиданих седишта и столова апсида већ постојала, односно да је највероватније била у питању истовремена градња. Све наведено указује да зидани намештај у Трпезарији не би могао да се припише првој етапи грађења – као што се то до сада сматрало – већ да би га требало определити у наредну етапу обнове и доградње овог манастирског здања.

На основу изложене аргументације – уз отворену могућност да се она убудуће допуни новим сазнањима – подизање монументалног трема студеничке трпезарије, као и доградња апсиде могу се поуздано датовати у прве деценије 14. века. Истом раздобљу одговарао би и нови унутрашњи уређај Трпезарије, коме је је морала да претходи поменута доградња. За даља разматрања веома је важна чињеница да је синтрон у апсиди грађен на исти начин и, несумњиво, у исто време као и зидани намештај Трпезарије.

ЗАПАДНА КАПИЈА

Главна, западна капија, која је чинила део првобитног обзиђа, подигнута је у првој етапи грађења студеничког манастира, крајем 12. века. Постављена је у истој оси са Богородичином црквом, и поред чињенице да то није био

најповољнији положај у односу на затечену конфигурацију терена. Капија је била брањена са две пунозидане полукружне куле, исте висине са обимним бедемом. Солидно грађена, као важан фортификациони објекат, главна манастирска капија је, међутим, убрзо изгубила свој одбрамбени значај. До њених првих преправки дошло је већ крајем прве деценије 13. века, када су бочне стране кула живописане, а испред капије подигнут мањи трем.[20]

У наредној етапи, почетком четврте деценије 13. века, изглед главног улаза у манастир темељно је измењен. Над првобитном капијом подигнута је нова кула, правоугаоне основе. С бочних страна, она је била ослоњена на зидне масе старијих полукружних кула, док се с предње стране, изнад прилаза капији, налази плитак преломљени лук широког распона, ослоњен на масивне ступце. С четврте стране, ка истоку, старији зид између кула са порталом капије сасвим је порушен и замењен новим зидом, на који је ослоњена поменута страна куле. У том зиду изграђена је и нова капија, коју надвисује плитко преломљени лук, изнад кога се налазила дубока полукружна ниша. Бочни зидови у приземљу нове куле, највероватније већ у време грађења, изравнати су доградњом троугаоних зазида између закривљених делова старих кула и поменутих стубаца.[21] Нови положај вратница капије може да се претпостави у оквиру западног зида новоподигнуте куле, односно, уз унутрашњу страну призиданих масивних стубаца, који су замењивали довратнике.

Нова кула изнад Западне капије, још увек релативно добро сачувана, имала је три етаже. У нивоу прве, налазио се параклис посвећен Преображењу. Изнад њега постојао је још један параклис, за који се сматра да је био посвећен арханђелу Михаилу, док су се на последњој, трећој етажи, која није очувана у свом изворном стању, вероватно налазила звона. По положају и одликама своје архитектуре, то ново здање представљало је заправо звоник над главним улазом у манастир.[22] На основу начина грађења, а нарочито дебљине зидова, поуздано је утврђено да та доградња није представљала ојачавање студеничког утврђења,[23] већ управо супротно. Наиме, управо изградњом новог звоника, у целости је негирана одбрамбена улога првобитних фортификација Западне капије (сл. 5).

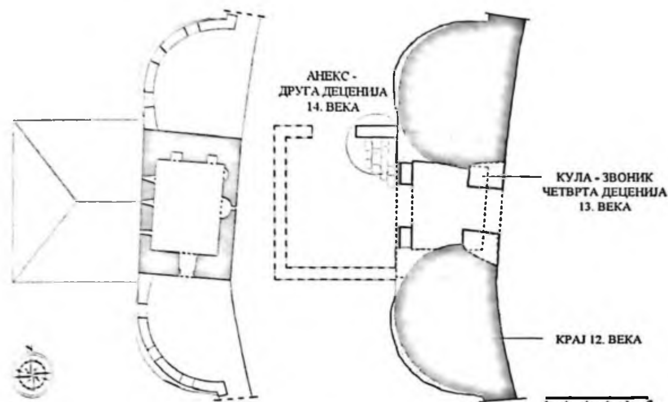
Главна манастирска капија добила је свој коначни изглед након доградње улазног анекса испред западне фасаде куле–звоника. Од тог анекса преостали су минимални трагови, који не пружају могућност да се поузданије закључује о његовом првобитном изгледу. Археолошки остаци зидова уочени су већ приликом првих радова у Студеници, али су уклоњени у току каснијих конзерваторских интервенција, извршених ради савременог уређења западног прилаза манастиру. О овом значајном налазу, до кога се дошло при-

[20] В. Ј. Ђурић, *Портрети на капији Студенице*, у: Зборник Светозара Радојчића, Београд 1969, 105–111.

[21] М. Радан-Јовин, *Студеница*, 12.

[22] С. Поповић, *Крст у кругу*, 141–149, са наведеном старијом литературом.

[23] С. Ненадовић, *Студенички проблеми*, 90–92.



Сл. 5. Западна капија – основа са етапама грађења

ликом радова на откопавању насипа и наплавина 1949. године, у извештају о истраживањима забележено је следеће: „Са леве стране улаза указао се под земљом остатак једног зида, зиданог на византијски начин опеком и каменом. Тај зид нема никакву конструктивну повезаност са зидовима куле, већ је само управно на кулу прислоњен. Други крај зида после дужине од 1,70 м се губи. Његови темељи су постављени преко старог оригиналног плочника испред куле. Плочник је делимично очуван. Био је рађен од правилних квадратних комада камена".[24] Остаци зидова овога здања откопавани су и приликом радова 1954. године, али нису детаљније документовани. На једној скици простора испред куле, приказана су у основи два паралелна зида, на међусобном растојању од око 6 м, која су била симетрично постављена у односу на западни улаз.[25] У вези с поменутим зидовима је, без сумње, и отисак некадашње конструкције двоводног крова на фасадном зиду куле, чији распон одговара њиховом међусобном растојању.

Поменути трагови последње су сведочанство о постојању накнадно дограђеног анекса испред главне манастирске капије, али не пружају довољно података о његовом некадашњем изгледу. Анекс је био подигнут на релативно уском простору између улаза у манастир и оближње, стрме западне падине брега. Сасвим је сигурно да му се са те стране није могло прилазити. Улаз

[24] В. Дамјановић, *Рестаурација и конзервација у манастиру Студеници*, Музеји 2. (Београд 1949), 82, са приложеном скицом сл. 16–17.

[25] С. Ненадовић, *Конзерваторски проблеми у Студеници*, Зборник заштите споменика културе IV–V (1953–1954) 285.



Сл. 6. Западна капија после доградње улазног анекса – замишљени изглед

у ово дограђено здање могао је да се налази само у правцу прилазног пута дуж руба падине. На тој страни, као што је већ речено, откривен је део зида очуван у дужини од 1,70 м. Свакако да се у оквиру овог зида налазио и улаз, али његови трагови нису пронађени. Уколико замислимо да је улаз био широк најмање 2,50 м, и да се налазио на средини бочне стране анекса, могао је да буде дугачак између 5 и 6 м. Отисак хоризонталне греде на фасади куле, која је била у основи крова, налази се на око 5 м изнад некадашње равни пода, што би приближно одређивало висину зидова анекса. Изнад те висине постојала је кровна конструкција, са теменом на висини од око 9 м. Дограђени анекс, судећи према наведеним димензијама, могао је да буде монументално уобличен (сл. 6).

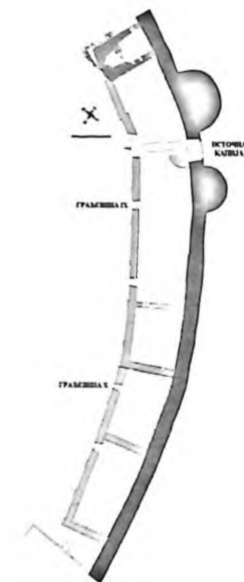
За датовање ове доградње од нарочитог су значаја отисци кровне конструкције у остацима фасадног малтера на западној фасади. У време малтерисања и живописања куле–звоника, који би се могли датовати у средину 14. века,[26] дограђени западни анекс већ се налазио испред главног улаза у манастир. То би за сада био једини сасвим поуздан *terminus ante quem* за ову доградњу. На могућност ближег датирања указује наведени опис начина грађења сада порушених остатака зида пред Западном капијом. Тај зид је, како изгледа, био подударан са изгледом зидова грађевина IX и X, о којима ће даље бити речи. Ова здања, као што ћемо видети, датована су у прве две

[26] О датовању живописа на источном зиду куле в. В. Ј. Ђурић, *Друштво, држава и владар у уметности у доба династије Лазаревић-Бранковић*, Зборник за ликовне уметности 26, Матица српска, (1990) 34–41; у поређењу са познатим примерима приказа Лозе Немањића, студеничка би одговарала сложенијем типу, који би можда био најближи представи владарске лозе из манастира Матејича, датоване у средину 14. века, Е. Димитрова, *Манастир Матејче*, Скопје 2002, 214–220; према најновијим резултатима истраживања, студеничка Лоза Немањића опредељена је у време краља Душана, в. у овом Зборнику, Д. Војводић, *Представе родословних лоза на фасади студеничке куле и идеја прародитељства у манастиру Светог Симеона.*

деценије 14. века. Наведена сазнања упућују на закључак да је анекс испред главне манастирске капије највероватније грађен у исто време, и да је настао у оквиру ктиторске делатности краља Стефана Уроша II у Студеници.

ГРАЂЕВИНЕ IX И X – ЈУГОИСТОЧНА ПАЛАТА

Простор уз југоисточни део обимног бедема, заједно са Источном капијом, откопан је 1968. године у оквиру денивелације терена, али без учешћа археолога. Са обрушеним каменом и шутом уклоњени су и археолошки слојеви, до испод равни подова некадашњих здања на простору уз бедем. У исто време, приликом уграђивања колектора за кишну канализацију, прокопани су и порушени трагови зидова на правцу Источне капије, а делимично и остаци тог некадашњег улаза у манастир.[27] Након ових радова, очувани остаци грађевине која је тада означена као „Немањин конак“, конзервирани су и делимично обновљени. Без анализе археолошких налаза и увида у стратиграфију културних слојева, ово здање је датовано у прву фазу грађења манастира.[28] У оквиру завршне етапе систематских археолошких истраживања, на простору уз унутрашњу страну југоисточног дела манастирског обимног бедема, 2013. године извршена су ревизиона ископавања старијих слојева испод нивоа некадашњих подова, односно затечене равни терена.[29] Раније откривени остаци објеката означени су радним називима као Грађевина IX и Грађевина X, мада су заправо у питању остаци једног великог, монументалног здања, грађеног у две или три етапе (сл. 7).



Сл. 7. Југоисточна палата (Грађевине IX и X) – основа

На основу резултата ревизионих ископавања, као и подробне анализе конзервираних остатака зидова, издвојено је неколико основ-

[27] Овим радовима, као надлежни конзерватор, руководила је арх. М. Радан-Јовин. О откривеним остацима као и онима који су порушени нема теренске документације.

[28] М. Радан-Јовин, *Црква Светої Николе и сӣари конак у Сӣуденици*, Саопштења VIII, Републички завод за заштиту споменика културе, 1969, 77–79; М. Радан-Јовин, М. Јанковић, С. Темерински, нав. дело, 54.

[29] У простору Грађевина IX и X, отворено је 10 контролних сонди на свим површинама где је било очуваних старијих културних слојева.



Сл. 8. Студеничка здања краља Милутина (фото 2015. године)

них грађевинских фаза, које су проучене у оквиру расположивих података. Утврђено је да у време заснивања манастира на простору уз Источну капију и даље, дуж јужне стране обимног бедема, није било зиданих здања. Најстарији слој уз новоподигнуто манастирско обзиђе, судећи према поузданим археолошким налазима, образовао се током 13. века. У наредном раздобљу, које се може датовати у прве деценије 14. века, на простору уз југоисточни и јужни део манастирског обзиђа, подигнута су два пространа манастирска здања – Грађевине IX и X. Пре подизања ових здања или истовремено са њиховим грађењем, зазидана је Источна капија. Анализа положаја новоподигнутих зидова искључује могућност да је зазиђивање било само делимично, то јест, да је на том простору остала мања потерна.[30] Тешко је закључити који су били разлози за затварање источног прилаза манастиру.

Новоподигнута Грађевина IX представљала је сложену целину сачињену од основног корпуса и северног анекса, у који је био укључен и нешто старији Параклис светог Ђорђа. Главни део Грађевине IX је издужене, релативно правилне правоугаоне основе, ширине између 6,70 и 7, 20 м и дужине од око 27 м, с површином унутрашњег простора око 175 м². Ово пространо здање је једном својом страном било ослоњено на унутрашње лице бедема. Главни фасадни зид према порти рашчлањен је пиластрима на низ поља неједнаке дужине.[31] Спољно лице му је грађено фино клесаним квадерима мермера и сиге, уоквиреним танким опекама, чији су се хоризонтални редови смењивали са редовима камена (сл. 8). Унутрашње лице овог зида, по свој прилици предвиђено за малтерисање, грађено је само притесаним каменом. За разлику

[30] С. Поповић, *Крсӣ у круїу*, 287.

[31] Под овим пиластрима постоје одговарајућа проширења темеља, што поуздано потврђује да темељ и надземни део чине исту и једновремену градњу, упореди: С. Поповић, *нав. дело*, 286.

од фасадног зида, јужни бочни зид, који је с њим истовремено грађен, имао је оба лица рађена у ћелијастом слогу камених тесаника и танких опека. Једним својим крајем ослоњен је на бедемско платно, без међусобне конструктивне везе. У оквиру унутрашњег лица овог зида очувани су остаци полукружне нише, која се налазила на око 80 цм изнад некадашње равни пода. За улаз у приземље постојала су двоја врата са мермерним довратницима. Имала су једнокрилне вратнице на вертикалној осовини. У унутрашности грађевине постојао је само један, каменом грађен преградни зид, којим је приземни део овог здања подељен на две неједнаке просторије. У већој, северној просторији, постојала је полукружно грађена супструкција за камин, који се налазио у источном углу одаје на спрату.

Са северне стране главног дела Грађевине IX налазио се анекс, од кога је откривен само темељ фасадног зида, ослоњеног једним својим крајем на угао старијег Параклиса светог Ђорђа. Како је тачно изгледала веза с главном фасадом грађевине остаје непознато, будући да је тај део порушен приликом укопавања раније поменутог колектора. Отворено је питање да ли је између та два зида постојала конструктивна веза, односно, да ли су грађени истовремено, као део исте целине, или је у питању позније доградња. У покушају разрешења овог проблема могућа је једино анализа њихових темеља, где се уочава сличан начин грађења и дубина утемељења. Није познато како је био изведен надземни део фасадног зида анекса, будући да му остаци нису остали очувани – што се може закључити на основу расположивих фотографија из времена ископавања.[32] Остало је такође отворено питање, како је овај анекс био повезан са осталим делом грађевине и да ли су постојала врата према порти. Приликом конзерваторских радова, фасадни зид анекса реконструисан је без ваљаних података, са мермерним квадерима и опекама у опусу, који опонаша одговарајући зид Грађевине IX. Након доградње поменутог анекса, који се ослањао на јужни зид старијег Параклиса, био је затворен директни улаз у ово сакрално здање, тако да је прилаз приземном делу, као и претпостављеном богослужбеном простору на спрату, био могућ само кроз овај дограђени део Грађевине IX. То би указивало да је старији, затечени параклис, укључен у новоподигнуто здање како својим физичким структурама, тако и функционално.

На супротном крају овог комплекса, даље према западу, подигнута је Грађевина X. Она је била ослоњена на унутрашње лице обимног бедема и бочни зид суседне Грађевине IX, док су јој нови зидови били изграђени према порти и са њене краће западне стране. Од овог бочног зида сада више нема очуваних остатака.[33] Његова некадашња траса може се, међутим, сасвим

[32] Фотодокументација радова 1970–1972. године у Републичком заводу за заштиту споменика културе, Београд.

[33] На насипу изнад остатака западног дела грађевине налазило се мало монашко гробље. После пресељења гробља 2003. године, у организацији манастирске управе, насип са тог простора је уклоњен уз помоћ механизације. Том приликом су вероватно порушени и последњи трагови тог зида.

тачно одредити према отиску малтера на месту где се ослањао на унутрашње лице бедема. Посматрана у целини, Грађевина X је била, као и суседна, издужене правоугаоне основе, ширине између 5,5 и 6,5 м, и дужине око 20 м. Њен новоподигнути фасадни зид представља заправо продужетак истог зида Грађевине IX. Подударан им је правац пружања а и грађени су на исти начин, тесаницима мермера и сиге, у декоративном слогу, комбинованом са танким опекама. На исти начин су, са уским мермерним довратницима, обрађена и оба улаза у приземље Грађевине X. Унутрашњи простор овог здања подељен је једним преградним зидом на две готово једнаке просторије.

О некадашњем изгледу и конструктивном склопу Грађевина IX и X очувани остаци, као и сазнања до којих се дошло у току ревизионих археолошких ископавања, пружају само уопштену слику. На првом месту ваља истаћи да су оба ова здања зидана на исти начин и да заправо представљају две хронолошки веома блиске фазе грађења. Има се утисак да је првобитно била предвиђена изградња само Грађевине IX, као самосталног објекта. Вероватно већ у току радова првобитна замисао је била измењена и приступило се изградњи Грађевине X, с циљем да се подигне знатно већи објекат. То је и остварено, будући да је ново велико здање, посматрано у целини, представљало јединствену грађевину, са унутрашњим простором од преко 280 м². Реч је о спратном здању, монументалних фасада, обрађених каменим тесаницима и танким опекама у декоративном ћелијастом слогу. Све унутрашње конструкције биле су грађене од дрвета. Међуспратне греде могле су да буду ослоњене на подужни фасадни зид и унутрашње лице бедема. Због мањег распона, вероватно се нису ослањале на греду подвлаке, што искључује постојање средишњег низа дирека. О функцији просторија у приземљу нема поузданих података, тако да се о томе може просуђивати само на основу познатих аналогија. Стамбене одаје, међусобно одељене дрвеним преградним зидовима, налазиле су се на спрату. У једној од тих просторија постојао је угаони камин, чији су остаци супструкције откривени у приземљу.

Судећи по аналогијама, претпоставља се да су обе Грађевине дуж фасадне стране, према порти, имале двоетажни дрвени трем са одговарајућим степеништем, али трагови такве конструкције нису откривени. Простор испред ових грађевина је денивелисан приликом радова 1968. године, те није искључено да су том приликом уклоњене и камене базе за дрвене диреке. Поуздано се може закључити само да ту није било трагова евентуалних зиданих конструкција трема.

За разлику од Грађевина IX и X, које су грађене истовремено и на једнак начин, проблем северног анекса је нешто сложенији. Као прво, поставља се питање, да ли је овај део здања истовремен са новом грађевином, као део јединствене целине, или је накнадно уграђен у међупростор према старијем параклису. Поуздан одговор на то питање тешко је дати будући да се не располаже подацима о изгледу фасадног зида анекса, као и његовој вези са одговарајућим углом Грађевине IX. Приликом ревизионих истраживања, могло

се уочити само то да им је једнака раван пода у приземљу и слично грађење темеља. Ова раван пода континуирано се прати од северног дела анекса (кота 405.10) до просторије 2 у Грађевини X (405.90). На основу изнетих, као и неких других расположивих података, чини нам се да нећемо погрешити ако претпоставимо да северни анекс првобитно није био предвиђен, али да је ипак подигнут убрзо након Грађевина IX и X, с којима је био повезан, ако не непосредно, онда сигурно преко трема на спрату. У овај анекс, као што је већ истакнуто, укључен је и старији Параклис Светог Ђорђа.

Поменуте грађевине уз унутрашње лице североисточног дела манастирског бедема представљале су, без сумње, јединствену целину. Било је то репрезентативно здање са параклисом на спрату, које бисмо могли да назовемо *Југоисточном палатом*. Оваква здања постојала су и у другим српским манастирима, где су се под тим појмом подразумевале монументално обликоване грађевине, које су се у функционалном смислу разликовале од монашких конака. Оне су могле да служе за смештај значајних личности за време њиховог боравка у манастиру – на првом месту владара, затим представника високог клира, као и истакнуте властеле, која је имала одређених заслуга за манастир.[34] Будући да је у Студеници постојала посебна ктиторска резиденција – „*полата царска*" коју смо препознали у „Великим келијама", односно остацима Грађевине II, Југоисточна палата је могла да служи за боравак студеничког игумана, а такође, и важних гостију.

О времену грађења здања која чине целину Југоисточне палате, до сада су изношена различита мишљења. У време када су откопани, зидови грађени квадерима и танким опекама приписани су најстаријој фази живота студеничког манастира и означени као остаци „Немањиног конака".[35] Ни касније, након допунских ископавања 1987. године, тадашњи истраживачи Студенице нису променили ово мишљење.[36] У међувремену, на основу анализе начина зидања, изнета је оправдана претпоставка да би се Југозападна палата могла датовати у прве деценије 14. века,[37] коју су потврдили и исходи ревизионих археолошких истраживања. Темељи здања Југоисточне палате укопани су, као што је већ истакнуто, у поуздано датован културни слој 13. века. У стратиграфском смислу, време њиховог грађења одговарало би 14. веку, што се подудара и са стилском анализом откривених остатака архитектуре. Фасаде рашчлањене пиластрима и зидање правилним каменим тесаницима у комбинацији са хоризонталним редовима танких опека, појављују се на подручју српских

[34] С. Поповић, *Крст у кругу*, 120–123.

[35] М. Радан-Јовин, *Црква Светог Николе и стари конак у Студеници*, 78–79; Иста, *Студеница*, 9, нап. 16.

[36] М. Радан-Јовин, М. Јанковић, С. Темерински, *нав. дело*, 54.

[37] Г. Бабић, В. Кораћ, С. Ћирковић, *Студеница*, 100; С. Ненадовић, *Трагом изгубљених, недовршених и оштећених облика Немањине Студенице*, у: Осам векова Студенице, 125. М. Чанак-Медић, *Време првих промена студеничке Богородичине цркве*, у: Студеница и византијска уметност око 1200. године, уред. В. Кораћ, САНУ, Београд 1988, 518.

земаља на прелазу из 13. у 14. век. Овакав начин грађења и рашчлањавања фасада посведочен је на остацима палате у Скопском граду, грађене управо у том раздобљу,[38] као и на низу других, нешто познијих грађевина.[39] Имајући све то у виду, сложени комплекс Југоисточне палате може се сасвим поуздано определити у прву половину 14. века, или тачније, у прве деценије тог столећа. Ово репрезентативно здање, по свему судећи, подигнуто је према ктиторској замисли краља Стефана Уроша II Милутина. Грађено је, највероватније, истовремено са Црквом Светих Јоакима и Ане, као и обновом манастирске Трпезарије, током последње деценије краљеве владавине.

Најновији резултати истраживања студеничког манастирског комплекса јасно показују да је епоха краља Милутина представљала изузетно важно раздобље у историји Немањине задужбине. Ту чињеницу треба посебно нагласити ако се има у виду да је у досадашњој науци Милутинова ктиторска делатност у Студеници била тек делимично сагледана, између осталог и зато што је главна пажња истраживача, с добрим разлозима, била усмерена на високе уметничке домете Краљеве цркве. Ипак, након систематског археолошког испитивања преосталих остатака манастирских здања – трпезарије, капије, репрезентативних резиденцијалних објеката – обим и садржина Милутинових градитељских захвата указује се у сасвим новом светлу. Краљев студенички подухват, великог формата по свом опсегу, претензијама и крајњем резултату, треба сагледавати у широм контексту његове ктиторске делатности, која је свој врхунски израз добила у репрезентативним уметничким остварењима Хиландара и Бањске. Са таквим амбицијама је Стефан Урош II приступио и Студеници. У овом случају, за његов велики труд постојао је и додатни разлог, идеолошке природе: надовезујући се на дело свог прародитеља, оснивача светородне лозе, краљ Милутин, уобичајеним средствима владарске репрезентације, је подвукао снагу и континуитет династије Немањића, као и легитимност сопствене власти.

[38] Остаци палате дужине око 43 м и ширине 6,5 м са фасадом рашчлањеном низом пиластара, види: И. Микулчић, *Старо Скопје со околните тврдини*, Скопје 1982, 124, сл. 66.

[39] С. Ненадовић, *Трагом изгубљених, недовршених и оштећених облика Немањине Студенице*, 124–126.

Marko Popović

KING MILUTIN'S BUILDINGS IN STUDENICA

Summary

Recently completed archaeological research in Studenica has brought to light the remains of Studenica buildings destroyed a long time ago and a number of findings which bear witness to centuries-long life in this area. Important new findings have enabled us to trace the destiny of the Monastery and its buildings from the moment of their establishment until almost the present day. These new findings have allowed us to study the Monastery's history with a greater deal of precision, as well as resolve certain uncertainties and correct earlier, unfounded conclusions. Plenty new information acquired during several years' archaeological research represented a solid starting point for defining and dating, as well delineating cultural horizons, in order to reflect the stages of development of the monastic settlement in Studenica. This paper centres on the time period from the final years of the 13th century until the first Turkish devastation of Studenica in the years after the Battle of Kosovo. The beginning of the period is characterised by vigorous construction activity within the monastic complex (image 1). During this time, which can be limited to the second decade of the 14th century, the King's Church – a small temple dedicated to Joachim and Anna – was built, as was the vast Southeast Palace (images 7 – 8). In addition to new buildings, the old monastic refectory was renovated and extended (images 2 – 4). Chronologically belonging to the same epoch is the construction of the entrance annex in front of the main Western Gate (images 5 – 6). As plenty has been written about the King's Church built in 1314, the endowment of King Stefan Uroš II Milutin (1282–1321), we have here focussed on other buildings from Studenica's monastic complex which were built in the same time period and can be ascribed to the ktetorial activity of King Milutin.

The latest findings of research of Studenica's monastic complex clearly indicate that King Milutin's epoch was an extremely important period in the history of Nemanja's endowment. This should be highlighted in particular as scholarly literature has so far given only incomplete consideration to Milutin's ktetorial activity in Studenica, with researchers focussing primarily, and for good reason, on high artistic achievements of the King's Church. Still, after systematic archaeological research of the remains of monastic buildings – refectory, western gate, representative residential buildings – the scope and content of Milutin's construction efforts appear in a whole new light. King's construction efforts in Studenica, large in size, aspiration and final outcome, ought to be considered in a wider context of his ktetorial activity, which reached its supreme expression in the representative artistic works of the Hilandar and Banjska monasteries. It is with such ambitions that Stefan Uroš II approached Studenica as well. In this case, his endeavours were also motivated by other, ideological reasons: by continuing the work of his ancestor, founder of the holy dynasty, King Milutin sought, using customary means of royal representation, to underline the strength and continuity of the Nemanjić dynasty as well as the legitimacy of his own reign.

СИНАКСАРСКО ЖИТИЈЕ СВЕТОГ КРАЉА МИЛУТИНА ПАТРИЈАРХА ДАНИЛА БАЊСКОГ

ТОМИСЛАВ ЈОВАНОВИЋ

Апстракт. – У раду се разматра синаксарско житије светог краља Милутина, које је написао патријарх Данило Бањски, и пореди се текстолошки са четири преписа и три издања. Ово дело сачувано је целовито само у два преписа. Међу њима издвајају се по блискости и одступањима два преписа настала у околини Софије. За основу овдашњег издања текста узет је најстарији и најочуванији препис настао крајем XV века и који се налази у збирци манастира Хиландара број 479. Текстолошки је сагледан однос основног текста са свим осталим понаособ и разлике изнете у критичком апарату.

Кључне речи: синаксарско житије, краљ Милутин, Данило Бањски, преписи, издање

Од прозних дела посвећених краљу Милутину познато је опширно житије, аутобиографски делови једне повеље, и два краћа житија. Најпре је архиепископ Данило Други написао *Житије краља Милутина*. Оно се нашло у склопу *Зборника краљева и архиепископа српских*, који су саставили архиепископ Данило и његови ученици.[1] Поред тога, у такозваној Урљарској повељи о краљу Милутину саопштава се у аутобиографском облику о његовом животу, са нарочитим истицањем његових војничких подвига.[2] Краљ Милутин је главни јунак у још два прозна састава. Користећи делове из Даниловог *Житија краља Милутина*, непознати писац написао је *Кратко*

[1] *Животи краљева и архиепископа српских*. Написао архиепископ Данило и други, на свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866; Arhiepiskop Danilo i drugi, *Životi kraljeva i arhiepiskopa srpskih*. Edited by Đ. Daničić. With an introduction by Djordje Trifunović. London, Variorum Reprints, 1972; Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, превео др. Лазар Мирковић, предговор написао др. Никола Радојчић. СКЗ, Коло XXXVIII, број 257, Београд 1935; *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*, приредили Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић, данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић. Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 6, Београд, Просвета, СКЗ, 1988.

[2] В. Мошин, *Крал Милутин според неговата биографија од Данило II, неговото „житие по свиток" и неговата автобиографија*, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, том II, Скопје 1977, 339–354.

житије краља Милутина.[3] Синаксарско житије краља Милутина саставио је Данило Бањски у оквиру његове службе.[4]

Данилова *Служба светом краљу Милутину* и синаксарско житије, како је и предвиђено у богослужбеној пракси, међусобно се прожимају, преплићу и употпуњавају. Иако се сматра да је краљ Милутин ускоро после смрти 1321. године добио светитељски култ,[5] Данило је тек крајем 1380. године саставио службу светом краљу, а у оквиру ње и синаксарско житије. Те године Данило се замонашио и најпре је живео у манастиру Бањској, где су ова два дела настала. Највероватније је тада написао још и синаксарска житија Светог Симеона и Светог Саве.

Док је за службу у досадашњим проучавањима постојало невелико занимање,[6] житију је посвећена још мања научна пажња. Оно је први пут штампано заједно са *Службом светом краљу Милутину* у Римничком србљаку 1761. године на новорускословенском језику.[7] На истом језику и у новом издању житије се појавило након четири године.[8] После једног века оба дела штампана су у Србљаку који је приредио београдски митрополит Михаило, такође на новорускословенском језику.[9] Прво издање житија на српскословенском језику сачинио је Пантелија Срећковић на основу српског преписа XVII века.[10] Потом су се и служба и житије први пут заједно појавили на српскословенском језику у издању које је приредио Владимир Ћоровић.[11] Том приликом штампана су заједно и Данилова синаксарска житија Светог Симеона и Светог Саве.

[3] Ђ. Сп. Радојичић, *Житије Стефана Уроша II Милутина у Римничком србљаку* (1761). Историјски часопис, IX–X, Београд 1959, 97–99; Т. Суботин-Голубовић, *Још о „Житију у свитку" краља Милутина*, Зборник радова Византолошког института, XXXIII, Београд 1994, 115–125; М. Убипарип, *Зборник са кратким житијем краља Милутина*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, LXXI, 1–4, Београд 2006, 53–72.

[4] В. Ћоровић, *Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века*, Глас СКА, CXXXVI, Други разред, 72, Београд 1929, 60–66.

[5] Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, О Србљаку. Студије, Београд 1970, 297.

[6] В. Ћоровић, *н. д.*, 83–103; Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, О Србљаку. Студије, Београд 1970, 297–298; А. Наумов: *Служба св. Милутину, краљу бањском – проблеми теологије и поетике*, Манастир Бањска и доба краља Милутина. Зборник са научног скупа од 22. до 24. септембра 2005. године у Косовској Митровици, Центар за црквене студије, Ниш, Филозофски факултет, Косовска Митровица, манастир Бањска 2007, 229–237. Прештампано у: *Старо и ново. Студије о књижевности православних Словена*, Центар за црквене студије, Ниш 2009, 60–69. Ускоро ће се појавити у штампи наше издање *Службе светом краљу Милутину*.

[7] *Правила молебнаѧ свѧтыхъ сербскихъ просвѣтителей*, Римник 1761.

[8] *Правила молебнаѧ свѧтыхъ сербскихъ просвѣтителей*, Венеција 1765.

[9] *Серблѧкъ*, Београд 1861.

[10] П. Срећковић, *Неколико српских споменика*. Зборник митрополита Михаила, Споменик СКА, XV, Београд 1892, 25–28.

[11] В. Ћоровић, *н. д.*, 83–103.

До данас су Данилова *Служба светом краљу Милутину* заједно са синаксарским житијем сачувана у пет српских преписа. Најстарији њихов препис налази се у рукописном србљаку манастира Хиландара број 479, чији делови потичу из различитих времена.[12] Најстарији део кодекса исписан је крајем XV века[13], или, још ближе, настао је око 1500. године[14] (у даљем разматрању за овај препис користиће се скраћеница X). Управо у том најстаријем делу рукописа смештена је *Служба светом краљу Милутину* на страницама 1а–26б. Синаксарско житије испуњава странице 14б–23а.

Пола века млађи препис службе и житија настао је средином XVI века и сачуван је у србљаку Музеја Српске православне цркве у Београду, у збирци Радослава Грујића број 91, на странама 216а–248б.[15] Житије је исписано на страницама 233б–244а (скраћеница Г).

С краја XVI, или с почетка XVII века постоји у Народној библиотеци „Кирил и Методиј" у Софији препис оба дела са сигнатуром 267. Служба је на странама 14б–29б, а житије између 14б и 24а стране[16] (скраћеница С). Овај препис је непотпун, јер недостају неки листови и у једном и у другом делу.

У Хиландару се налази препис службе и житија исписан црквенословенском редакцијом, са сигнатуром 287, који потиче из XVIII века, а заправо настао је после 1761. године, јер представља препис са штампаног Римничког србљака.[17] Служба је исписана на страницама 69а–87б, а житије на странама 79а–85а (скраћеница X1).

У рукописној збирци Народне библиотеке Србије налазио се српскословенски препис службе и житија из XVI века, са сигнатуром 21 и на страницама 81а–95б.[18] У њему је постојао запис у коме је стајало да је 1538. године у Софију долазио неки баша.[19] Владимир Ћоровић је сматрао на основу тога да је тај рукопис „писан негде око Софије",[20] или „у Сарандапору".[21] Рукопис

[12] Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Српска академија наука и уметности, Народна библиотека СР Србије, Београд 1978, 183.

[13] *Исто*.

[14] Р. Станковић, *Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV века*, Београд 2007, 359.

[15] *Изложба српске писане речи. Каталог*, Народна библиотека СР Србије, Београд 6. април 1973, број 227, 67; В. Мошин, *Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи – аутобиографији*, Зборник историје књижевности, Одељење језика и књижевности, књ. 10, Београд 1976, 128.

[16] Б. Цоневъ, *Описъ на ръкописитѣ и старопечатнитѣ книги на Народната библиотека въ София*, София 1910, бр. 267, 170–172.

[17] Д. Богдановић, *н. д.*, 126.

[18] Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду*. IV, Рукописи и старе штампане књиге, Београд 1903, 103–104.

[19] *Стари српски записи и натписи*. Скупио их и средио Љуб. Стојановић, књ. I, Београд 1902, број 495.

[20] В. Ћоровић, *н. д.*, 18.

[21] *Исто*, 33.

је са целом рукописном збирком и фондом Народне библиотеке страдао у немачком бомбардовању Београда 6. априла 1941. године. Службу и житије из тог рукописа објавио је В. Ћоровић[22] (скраћеница Ћ).

Павел Јозеф Шафарик упознао је научну јавност тридесетих година XIX века о постојању Раковачког србљака, исписаног 1714. године на српскословенском језику.[23] Према његовом саопштењу у њему се налазио, између осталих дела, и препис *Службе светом краљу Милутину* са синаксарским житијем, који су исписани на странама 327а–352а. Касније се том рукопису изгубио сваки траг.

Проучавајући такозвани Зборник митрополита Михаила, П. Срећковић је објавио из њега низ краћих састава, а међу њима и синаксарско житије краља Милутина. Из свега што је том приликом изнето у опису рукописа, нигде се не сазнаје да у њему постоји и препис службе светом краљу. Рукопис се налази у рукописној збирци Библиотеке Академије наука у Санктпетербургу, са сигнатуром 31.6. 38.[24]

Од свих до данас сачуваних преписа синаксарског житија краља Милутина једино су целовито сачувани Х и Г. У преписима Ћ, С и Ср недостаје најмање по један лист. У Ћоровићевом издању није наговештено да недостаје знатан део текста из житија, то јест из *похвале* или *слова*, како га он назива.[25] Док је *Служба светом краљу Милутину* остала целовита, највероватније је испао један лист из рукописа у коме се налазило ово житије.

Увидом у све преписе синаксарског житија запажа се да постоје нека међусобна текстолошка приближавања и удаљавања. Хиландарски препис припада једној од тих грана и нема изразито блиског себи. Сасвим су сродни преписи Ћ и С, што је и разумљиво, јер су настали у истом простору, негде у околини Софије, а можда и са истог предлошка. Препису Г благо се приближава Ср и нешто више текст у штампаним србљацима. Овој групи свакако припада XI, које је доследан препис са Римничког србљака.

Према насловима службе и синаксарског житија светог краља Милутина датум слављења светог краља одређен је 30. октобром. То се разликује за један дан од датума у наслову *Житија светог краља Милутина* које је написао Данило Други и код кога стоји да је краљ умро 29. октобра.[26] Овај раскорак указује на то да Данилу Бањском није било познато *Житије светог*

[22] Житије се налази на странама 60–66.

[23] P. J. Šafarik, *Übericht der verzüglichsten schriftlichen Denkmaler älterer Zeiten bei den Serben und anderen Südslawen*, Jahrbuch der Literatur, LIII, Wien 1831.

[24] П. Срећковић у свом раду *Зборник митрополита Михаила* навео је да синаксарско житије светог краља Милутина почиње на 110. листу. Указујући после донетог текста овог дела на следећи састав у зборнику, он наводи да је то на 107. листу. Како нисмо у могућности да непосредно или на основу снимака сазнамо на којим странама је *Житије*, остајемо у даљој недоумици.

[25] В. Ћоровић, *н. д.*, 65, редови 7–8.

[26] Ђ. Даничић, *Животи краљева и архиепископа српских*, Загреб–Београд 1866, 102.

краља Милутина Данила Другог, на шта је већ скренута пажња.[27] Испред овог синаксарског житија налазе се четири стиха, што је честа појава код овакве врсте дела. У прва два стиха смисао донекле наликује одговарајућим Силуановим стиховима испред синаксарског житија Светог Симеона.[28] Ови стихови блискији су још више почетним стиховима испред Теодосијеве *Службе светом Симеону*, које је В. Ћоровић нашао у старој збирци рукописа Народне библиотеке број 682 и који се не срећу испред других нама познатих преписа ове службе.[29] У наведеном препису према Ћоровићу ти стихови гласе овако:

Славе словоу послѣдовавь Сімеωне
Славоу слова наслѣдова.

Стихови Данила Бањског срочени су по сличном моделу:

Въ славѣ славоу стежа прѣславноую стефань,
И вѣнцемь, вѣчние вѣнце наслѣдова на н(е)б(е)сѣхь.

У преписима Ћ и С настало је знатно сажимање у одељку који у осталим преписима представља реторски засновано најављивање похвалног дела житија. Тај део наведен према тексту Х има овакав ток:

„не малꙋ же врѣмению, скѵф'три правещоу. прѣд[ь]лагаемь' же ω моужи слово не ωного похвалıающе. сего же ωхꙋждаемь. ни сего же похвалıающе, ωного же ωхꙋждаемь. не несꙋща ω них[ь] сьписоующи. недостатьчьн' бо оумь н(а)шь ıако страст'нь и нечисть, и непостиж'нь из'г(лаго)лати. неωскꙋдни бо соуть ωни н(е)б(е)сныхь похваль б(о)ж(ь)ствныхь, вькꙋпѣ и аг(ь)г(е)льскыхь: Сьи же дос(то)хвалны мꙋжь.“

У Ћ и С уместо таквог најављивања прибегло се сведеној реченици која нема праве везе са шире постављеном припремом за реторско развијање:

Их же и праве врѣмене много велїа и достохвалнаа дѣла вь таковѣмь ωбразѣ прѣбывае исправи.

У синаксарском житију предочава се живот краља Милутина углавном наративним поступком уз мање реторске ставове са наглашеним похвалним обележјима. Слично родословном моделу, али недоследно спроведеном, на почетку спомињу се Милутинови преци Свети Симеон, Свети Сава, Стефан Првовенчани, краљ Урош, краљеви Радослав и Владислав. Наводећи имена краља Уроша и краљице Јелене, Данило прелази на богатије слике. У излагање уз име краља Уроша он уплиће симбол „маслине плодовите“ која истаче уље милости Божије, а Јелена је „многочасна и прекрасна“. Код ње као мајке која је родила два сина, краља Драгутина и краља Милутина, писац истиче

[27] В. Ћоровић, *н. д.*, 26.

[28] Овом сличношћу позабавио се В. Ћоровић, *н. д.*, 19.

[29] *Исто*, 52.

раскошне особине равне рајским красотама. Њен пород у таквом Даниловом виђењу јавио нам се „као две реке, које исходећи из раја, напојише земљу отачаства свога, и као из круга сунчевог, две луче сијајући, срца народа свог просветлише сваким добродетељима својим."

На овом месту још једном показало се како су средњовековни писци у свом стваралаштву користили већ постојећа дела и нека од њихових изражајних решења уз веће или мање измене уносили у своје саставе. Тако је и Данило, загледан у лепоту Теодосијевог казивања, одабрао једно место у *Похвали свеШом Симеону и свеШом Сави* и прилагодио га за своје житије.[30] Њему се наметало као узор Теодосијево истовремено химнично узношење својих јунака Симеона и Саве, те је на сличан начин истакао небески сјај краља Драгутина и Милутина. Данило притом није буквално преузео дата места од Теодосија, него им је дао ново рухо, повезујући своје јунаке са увелико овенчаним прецима Симеоном и Савом. Мотив *две рајске реке* код Теодосија је споменут у нешто другачијем контексту: „Ви, као две реке из мисленог едема истичући, народу свом показасте се".[31] За симбол *две луче* Данило је код Теодосија нашао више подстицај, него што је преузео дато решење. У *Похвали* Теодосије користи симбол *два свеШила* којима обасјава Симеона и Саву: „Ви као два светила на мисленом своду небеском јависте се".[32]

Данило је у овом житију, поред краља Милутина, посветио сразмерно знатну пажњу и његовом брату, краљу Драгутину, у монаштву Теоктисту. Притом је истакао да не жели једног да похвали како би другог унизио. Овако удружено Данилово писање о оба брата има своју заснованост у слављењу краља Милутина и светог Теоктиста истог датума – 30. октобра. Иако је писац нагласио да ће подједнако изложити о једном и другом светом, његова пажња је више окренута краљу Милутину. Док о краљу Драгутину скоро да нема непосреднијих биографских чињеница, осим што је рекао да је сахрањен у храму Светог великомученика Ђорђа у Расу, о краљу Милутину проговорио је много одређеније. Разумљиво је што његови ратнички успеси нису могли да нађу место у оваквој врсти житија. Они су смештени у исти ранг са осталим врлинама које су га красиле: Овај „муж јављаше се у побожности богобојажљив, ништељубив, мужаством преукрашен као неко достојан толиких похвала: Стефан дивни, Стефан слатки, Стефан изванредни, Стефан богомудри и богоносни, који се нађе у сваком јунаштву, у земаљском војинству мужаством задивљујући показа се, правдом и вером украшен, милошћу и милосрђем изобилан према ништима."

Најобухватнији део житија у коме су истакнуте врлине краља Милутина односи се на његово подизање цркава. Наводећи да је краљ Милутин свуда

---

[30] В. Ћоровић запазио је ову паралелу: *н. д.*, 61.

[31] *ХресШомаШија средњовековне књижевносШи*, том II, Српска књижевност, приредио и на савремени српски пренео Томислав Јовановић, Библиотека Српска књижевност, Коло Стара српска књижевност, књига I, Филолошки факултет, Београд 2012, 57.

[32] *ИсШо.*

сазидао Божије храмове и да је био њихов „незасити саздатељ", Данило је набројао само најзначајнија места: у Синајској гори, у Јерусалиму, у Константиновом граду, Хиландар у Атонској гори, у Солуну, у Серу. Од храмова у отачаству споменута је само Бањска у којој је краљ Милутин сахрањен. Манастири Студеница и Милешева наведени су као гробне цркве Милутинових предака Светог Симеона и Светог Саве, које је он изобилно обдарио. Том приликом није споменута Краљева црква коју је подигао у Студеници. Она је свакако остала међу другим храмовима који нису обухваћени у овако сведеном набрајању. Данило је на крају нагласио да је краљ Милутин за 42 године владавине подигао исти број манастира и цркава и „светло их украсио".

Синаксарско житије на свој начин доприноси књижевном обогаћењу како старе српске књижевности, тако и дела посвећених краљу Милутину. Оно је уз синаксарска житија Светог Симеона и Светог Саве, као уз *Службу свеШом краљу МилуШину* и *Слово о свеШом кнезу Лазару* незаобилазно дело у стваралаштву патријарха Данила Бањског. Својим стилским решењима оно се убраја у успелија дела настала у оквиру жанра синаксарских житија посвећених српским светитељима.

У додатку се доноси приређен текст синаксарског житија светог краља Милутина Данила Бањског према хиландарском препису уз праћење текстолошког стања у пет других преписа (Ћ, Г, С, Ср, Х1) и у штампаном Римничком србљаку, као представнику осталих штампаних србљака. Међусобна текстолошка одступања бележе се у одговарајућим напоменама испод основног текста. Скраћене речи разрешене су тако што су изостављени делови стављани у обле заграде уколико је таква реч обележена титлом, а у угласте заграде ако титла над њима не постоји. Натписана слова спуштана су у ред на одговарајуће место. Задржана је изворна интерпункција. Велика слова исписивана су на местима као и у рукопису и где су истакнута црвеним мастилом. Мањак речи у неком препису означаван је знаком „минус" (–) и бројем иза, који предочава колико их је мање. Слично томе, када је у неком препису више речи, онда се уз знак „плус" (+) исписују дате речи. Уколико је обрнут редослед две речи у неком препису, тај однос је означаван скраћеницом за одговарајући препис и знаком ↔. Ако је у питању различит сегмент од више речи, онда се у основном тексту испред тог низа ставља звездица (*) а на његовом окончању брух-цифра. Уколико се указује на обимнији текст који је различит, онда се на његовом почетку исписују две звездице и на крају брух-цифра уз коју се у фусноти такође јавља њихово удвајање. Ако се у оквиру већ означеног текста указује на друге веће целине, онда се за обележавање ширег контекста додаје још једна звездица како би се знало на шта се који део односи. Код изостављања већих делова текста у напомени стоји уз скраћеницу овог преписа знак ø.

[14б] М(ѣ)с(е)ца октом[ь]врїа[1] .л.[2] иже въ с(ве)т(и)хь. и[3] вь бл(а)гочьстїи велнкы.[4] и вь м(и)л(о)сти изещнїи.[5] б(о)гоносиаго стефана.[6] правещаго скѵ̈ф'трн[7] н[8] кралнев'ства вьсеie[9] срьбьскыие земли, и помор'скыие.[10]

С[ты]г[ь].[11] Въ славѣ || [15а] славоу стежа прѣславноую стефань.
С[ты]г[ь].[12] И вѣнцемь. вѣчние вѣнце наслѣдова на н(е)б(е)сѣхь.
Въ .л. от[ь] житиы исходить статие приемлие[13]
н(е)б(е)сныхь степень б(о)ж(ь)ствиыи стефань:~

Сьи же вь с(ве)т(ы)хь н[14] вь бл(а)гочьстїи великыи. и вь м(и)л(о)сти богатын ***б(о)гоносный стефань. быс(ть) прѣвьноукь иже вь с(ве)т(ы)хь великоиꙋ и мѵ̈роточивоиꙋ симеонꙋ немани.[15] п[о]добно[16] ыко от[ь] иесѣква[17] корѣние от[ь]расли б(о)госажденние вѣтви. лозꙋ бл(а)гочьстиꙗ, израстивши нашь великаго вь с(ве)т(ы)хь и свѣтлаго вь с(ве)т(ите)лехь б(о)гоносиаго **савоу.[18] и б(о)годаровани'наго и прьвовѣн'чал'наго[19] кралꙗ стефана. вьсеи срьбьскои и помор'скои земли. еже г(лаго)лиет се дїоклитїа, дал'матїа, травоунїа.[20] кь западоу прилежещꙋ[21] ыко о мнозѣ. сь вь бл(а)гочьстїи великь бѣ. от[ь] лози бо гроздь ывлыше с(е). от[ь] сего же нашь израсте *не оун'ши[22] вь добродѣтелиех[ь] родителии своихъ оурошь краль. иегоже г(лаго)лють[23] || [15б] по приздѣстован'номꙋ имению храпаб'ць.[24]

[1] Г: октом'врїа.
[2] Ђ -3, Ђ, Ср + памет(ь); С: въ тъжде д(ь)нь, памеTь; Р, Х1 + д(е)нь.
[3] Р. Х1 -1.
[4] Ђ, С, Ср: великаго.
[5] Ђ, С: изещнаго; Ср: и свещеннаго и.
[6] Р, Х1 + мильтина.
[7] Г, Ђ, С, Ср, Р, Х1: скѵ̈п'трн.
[8] Ђ, С, Р, Х1 -1.
[9] Ђ: в'се; Ср: васеи.
[10] Р, Х1: 2, 3, 1.
[11] Ср: Стефань.
[12] Г, Ђ, С, Ср, Р, Х1 -1.
[13] Ср: приемлеть; Р, Х1 + на.
[14] Г, Р, Х1 -3.
[15] С: немание.
[16] Г, Ђ, С + бо.
[17] Г, С: иессова.
[18] Г: савы.
[19] Г, Ђ: прьвовѣн'ч(а)ннаго.
[20] Р, Х1 ↔.
[21] Р, Х1 + обладающа.
[22] Написано не оуоун'ши; Ђ: нич'им' же мьн'ши; Р, Х1: нехꙋждшїи.
[23] Р, Х1 -1.
[24] Р, Х1 + нарицають.

Аще и мимотече нас(ь) слово иже преждер(е)ченнаго нами[25] кралꙗ оуроша. двою[26] братꙋ иего иже прѣжде сего скѵ̈ф'трн[27] кралиевьства правеща.[28] г(лаго)лю радослава и владислава. о них[ь]же нашь слово ни иедино сьнискателно боудеть. настоиещими ыко о мнозѣ исмараг'дом(ь) вѣн'це красити тьщател'но да бивають:[29]

Сьи[30] же прѣжде нами р(е)ченны[31] оурошь краль[32] ыви се ыко маслина пл[о]довита,[33] истачающи нашь масло м(и)л(о)сти б(о)жїие. от[ь] иелеи бо многочьстние и прѣкрасные порождение нашь ыви се. ыко от[ь] иедема двѣ рѣцѣ исходеща *напоише землю от(ь)чьства своиего. и ыко от[ь] кроуга сл(ь)н(ь)чнаго двѣ лꙋчи сиꙗюще[34] и[35] ср[ь]д[ь]ца людїи своих[ь] просвѣщающи,[36] в'сакыми добродѣтел'ми своими:[37]

Сии[38] прѣсвѣтла и[39] чьстнаа и многохвалнаа двоица[40] и самобрата, именем' же и н'равомь, паче же и дѣломь.[41] о сих[ь] нашь слово да речеть:[42]

Стефань[43] иже и старѣи брать быс(ть). и ыкоже обичаи [16а] вь дрѣвнихъ ц(а)рехь[44] иесть. прьвааго[45] с(ы)на своиего ц(а)р(ь)скою багреницею и вѣн'цемь оувезати,[46] и[47] именемь ц(а)рьскымь оукрашати. сице и о стефанꙋ,[48] скѵ̈ф'трн[49] кралиев'ства[50] вьсприе.[51] *не малꙋ же врѣмению, скѵ̈ф'трн[52] правещоу. прѣд[ь]лагаем' же о моужи слово не много похвалыюще. сего же

[25] Г, Ђ: прѣжде нами р(е)чен'наго.
[26] Г, Ђ: двѣю.
[27] Г, Ђ, Р, Х1: скѵ̈п'тры.
[28] Ђ: правещоую.
[29] Р, Х1: да потщимсꙗ.
[30] Г, Ђ: сь.
[31] Р, Х1: иже нами преждереченный.
[32] Р, Х1 ↔.
[33] Р, Х1: 3, 4, 5, 1,2.
[34] Г: лꙋче сїающїи.
[35] Г -1.
[36] Ђ: просвѣщающе.
* [37] Р, Х1 ø.
[38] Г: Сїа; Р, Х1: двойца.
[39] Р, Х1 -1.
[40] Р, Х1 -1.
[41] Р, Х1 + иже всꙗкими добродѣтелми своими, напоиша землю отечества своего, и ꙗко ѿ крꙋга солнечнаго двѣ лꙋчи сїающїꙗ, с[е]рдца людей своихъ просвѣтиша.
[42] Г, Р, Х1: т(е)четь.
[43] Ђ + рекомыи драгꙋтинь.
[44] Г, Ђ: ц(а)рь; Р, Х1: 2, 3, 4, 1.
[45] Р, Х1: перворođнагѡ.
** [46] С ø.
[47] Г -1.
[48] Ђ, С -2, + сь.
[49] Г, Ђ, С, Р, Х1: скѵ̈п'трн.
[50] Р, Х1: ц(а)р(ь)ствїꙗ.
[51] Ђ, С: въ прьвыхъ въспрїемлють; Р, Х1 -1.
[52] Г: скѵ̈п'трн; Р, Х1: сїꙗ.

ѡтгаждаюмь. ни сего же погвалѧюще. ѡного же ѡтгаждаюмь.[53] не несꙋща ѡ них[ь] сьписоующи.[54] недостатьчьн' бо оумь н(а)шь ꙗко страст'нь и нечисть. и непостиж'нь из'г(лаго)лати. неѡскꙋдни бо соуть ѡни н(е)б(е)сныть погвалъ б(о)ж(ь)ственыхь, вькꙋпѣ и аг(ь)г(е)льскыхь:

Сьи[55] же дос(то)хвалны мꙋжь[56] аще и *вь багрѣницꙋ ѡдѣꙗнь бѣ,[57] и хламидою ѡбложень, и вѣнцемь оукрашень. ꙗвлꙗше с(е) ꙗко ѡ мнѡзѣ бл(а)городнїимь и вьсѣмь зрещимь его малимь же и великыимь.[58] нь[59] паче[60] вьнꙋтрьнниими иже[61] б(ог)ꙋ единомꙋ[62] ꙗвлꙗемо бѣ. прѣсвѣт'ль[63] и прѣкрас'нь.[64] д(оу)шею же и тѣломь(ь), и вьсакыими добродѣтел'ми[65] сиꙗе.[66] *вьсегдашнимь постомь.[67] и || [16б] в'сацѣмь вьздрьжанїемь. вьсенощныимь б'дѣниемь.[68] непрѣстанныими м(о)л(и)твами. честими колѣнопрѣклоненїи.[69] низоулеганїи. вьсегда соупрꙋжницꙋ ниьы сь собою паметь смрьтною. *сльзныѥ источникы топлїи пролиꙗваше.[70] по б(о)ж(ь)ственомꙋ д(а)в(и)дꙋ, оутрꙋдих се[71] *вь вьздыханїи моемь.[72] и измыю на в'сакоу нощь ложе мое. сльзами моими постелю мою ѡмочю. *нѣкакь врагь своемꙋ тѣлоу[73] ꙗвлꙗше с(е), нем(и)л(о)стивь. и неоум(о)лимь. вьздадѣ тѣлѣ ꙗко беспльт'нь показоваше се. нь невьз'можно ес(ть) градꙋ врьхь.[74] горь оукрыти се.[75] ни свѣтил'никꙋ под[ь] спꙋдомь кꙑти се. нь свѣтити на свѣщ'ницѣ добрыими дѣлы ихь, и по г(осподь)ню словеси славешит[ь] ме прославлю.[76]

[53] Г -7.
[54] Г: сьписоующе.
[55] Г: Сь; Р, X1: но сей.
*[56] Ћ, С: Не же и праве вѣщене многѡ велїа и достохвалнаа дѣла вь таковѣмь ѡбразѣ прѣбывае исправи.
*[57] Ћ, С: багреницею ѡдѣань.
[58] Р, X1 + не внѣшнимь оукрашенїемь.
[59] Ћ, С + многого.
[60] Ћ, С + многаже.
[61] Р, X1: издадстви.
[62] Р, X1 ↔.
[63] Ћ, С: прѣсвѣтлѣ.
[64] Ћ: прѣкраснѣ; С: краснѣ.
[65] Г, Ћ, С: добрїими дѣлы.
[66] Ћ, С + бѣше.
[67] Ћ, С: Постом' (С: потом') же оубо всегдашнимь(ь).
[68] Ћ, С + и.
[69] Ћ, С, Р, X1 + и.
*[70] Р, X1: и теплыꙗ слезь источники изливаше.
[71] Ћ, С + г(лаго)ле.
*[72] Г, С: вьздыханїемь моимь; Р, X1: воздыханїемь.
[73] Р, X1 ↔.
[74] Г: врьхь.
***[75] Ср ø.
[76] Р, X1 -7.

Сь же с(ве)ты нами реченныи. равно житию[77] аг(ь)г(е)льскомоу бывь,[78] и аг(ь)г(е)льскомоу сп[о]добльѥт[79] се ѡбразꙋ.[80] *именемь нарицает се ѳеѡктисть.[81] Ѿт[ь] житиꙗ же[82] исходить[83] паче[84] и[85] трꙋдовь въ прѣмирнаа селенїа мм'же и ра||чител [17а] бѣ.[86] троудь[87] плодь своих[ь] събрати роукоѥти:

С(ве)тые же мощи его погребают[88] се, сь великою[89] чьстию. *ѱал'мы и пѣнїи.[90] вь храмѣ[91] великом(оу)ч(е)н(и)ка х(ристо)ва геѡргїа. иже ѡт[ь] прѣродителии его *сьзданныи монастырь вь[92] мѣстѣ нарицаеми[93] рась. Нь ѡ х(рист)е[94] безд[ь]но соудбамь, неизр(е)ченнь[95] проиись сьмотрения твоего. ꙗкож[е][96] иногда ѡт[ь] тврьдаго и жестокаго камене источиль еси слад'кые воды вь пꙋстыни людемь і(сра)ильтьскыимь.[97] Сице[98] с(ве)тые его мощи[99] сꙋхие[100] изливьдьлые, мνроточиве намь подаль еси[101] ѿт(ь)чьствоу его. бл(а)гооуханїа и цѣлбы своимь люд'мь неѡскꙋдно[102] подае.[103] тако вѣсть б(ог)ь своѥ оугодникы славити. праведници бо вь вѣкы живꙋть. зде же сьставимь течениѥ слова ѡ братѣ с(ве)т(а)го. настоѥщими же,[104] да трьжьствоуемь. и слово да плетемь:–

[77] Р, X1: равножитель.
*[78] Ћ, С: И сице творе нем(и)л(о)стивь нѣкакь и неоумолимь врагь своемоу ꙗвлꙗше се тѣлоу. бесплътныхь житїе вьмрьтвенѣмь понуждае себе исправити тѣлеси, да ꙗкоже градь врьхоу горы стое (С÷ нь) ꙗвлень бѣ и свѣтилникь на свѣщникь полож' се свѣтлѣ свѣтѣше по г(оспод)ню словесы· Сице и сь нами реченныи равноагг(е)льно житїе поживь.
[79] Ћ, С: спод(о)бль.
[80] Г + и.
*[81] Ћ, С: Драгоутина име ѳеѡктїстом(ь) измѣнивь. И добродѣтелныими дѣлы мнѡгыими и исправлен'ми проїавь.
[82] Ћ, С -1.
[83] Ср + и.
[84] Ћ, С -1.
[85] Ср -1.
[86] Ср: бивь, + Ть.
[87] С: троуди.
[88] Г: погрибают(ь).
[89] Ср: васакою.
*[90] Ср: и ѱалмопениемь.
[91] Г: храмꙋ; Ћ, С, Ср + с(ве)т(а)го.
*[92] Ћ, С: сьзданнѣмь монастири на; Ср: саздань монастирь ва.
[93] Ћ, С: нарицаемѣм(ь); Ср: нарицаемь.
[94] Ср + и.
[95] Ср: неизреченна.
[96] Ћ -4.
[97] Р, X1 ↔.
[98] С + и.
[99] Г, Ћ, С, Р, X1 ↔.
[100] Г, Ћ, С, Ср + и.
[101] Р, X1: 2, 3, 1.
[102] Ср: 2, 5, 4, 1, 3, 6.
[103] Ср: подавае.
[104] Ср -1.

Б(о)ж(ь)стьвны же[105] стефань. иже из дѣтьскаа имѣноваше с(е) милоутинь. по истинѣ мило бѣаше[106] б(ог)ȣ. и чл(овѣ)комь(ь). || [17б] нь за ѥже толи прѣкрасноѥ б(ог)оу ꙗвлꙗше с(е) ѡт[ь][107] юности ꙗко ц(а)р(ь)скои оутвари.[108] рогь съвыше излиꙗ на ц(а)р(ь)скыи врьхь ѥго[109] масла. по доѣбиѥмȣ д(а)в(и)доу.[110] и вѣнцемь и[111] имѣнемь оувеꙁе главȣ ѥго.[112] вѣньчник' же[113] имѣнȣѥт се стефань.[114] сь оубо вышер(е)ченны моужь мнѡгь ꙗвлꙗше с(е) вь бл(а)гочьстїи. б(о)гобоꙗз'нивь нищелюбивь.[115] мꙋжьствоm(ь) прѣоукрашень аще инь кто.[116] коликыхь похваль дос(то)инь стефань. дивни стефань. слад'кы стефань. прѣизещнїи стефань.[117] б(о)гомоудрыи, и[118] б(о)гоносиїи. иже доблѥст'внь вь всакыхь ѡбрѣте се. вь ꙁем'льнѡмь[119] воин'ствѣ моужьствоm(ь). оудивлѥнь[120] скаꙁа се. правдою и вѣрою оукрашаѥмь. м(и)л(о)стию и щедротами нищих[ь] оугобжаѥ.[121] тѣми б(о)ж(ь)стьвныѥ по вьс[оу]доу наꙁдаѥ.[122] по коѥмоуждо моужа сего добродѣтель немѣть ѥс(ть) г(лаго)лати. оудльжет' бо повѣсти врѣме. ѡт[ь] мнѡгых бо[123] малаа[124] вьспоменемь. Сьи же поꙁнаваше се бл(а)гочьстїа домь.[125] || [18а] прѣмоудрости скровище. м(и)л(о)стиниѥ богатьство. ц(ь)рквамь ꙁдатель[126] несытьнь:

Вь[127] синаисцѣи горѣ идеже б(о)говидьць моѵси зрѣше коупинȣ ѡгнѥмь горещȣ и неѡпалꙗѥмȣ. мнѡжьство[128] богатьства домȣ прѣс(ве)тыѥ б(огоРОДИ)це[129] приложивь и ȣкрасивь. и вь тоижде лаврѣ вь нѥи прьвом(оу)ч(е)н(и)ка[130] стефана ѡт[ь] основанїа чьстнь храмь вьꙁдвиже. и оукраси:

Вь с(ве)тѣм'[131] же градѣ идеже вол'ныѥ стр(а)сти вл[а]д[ы]ка нашь под[ь]ѥть. б(о)ж(ь)ствныѥ цр(ь)кви оукраси и ѡдари. и[132] беспльтныхь[133] ѡт[ь] ѡснованїа чьстнȣ ѡбитѣль вьꙁдвиже. и свѣтло ȣкраси. и инѡкы сьстави[134] и прилѡжи ѥже ѡ нȣжд[ь]ниихь потрѣбах[ь] жити и питати се:

Вь кон'стандиновѣ же градѣ кто иꙁр(е)четь єликы *сьꙁда. и наꙁда[135] б(о)ж(ь)ствныѥ цр(ь)кви.[136] храми страннимь вь оупокоѥнїє, и болниць вь сьнаб'дѣнїє и исцѣлѥнїє.[137] ꙗко и до д(ь)н(ь)сь сȣщимь тамѡ[138] видимо ѥс(ть). ꙗко[139] не имѣновати се ни ѥдинои[140] прѣжде бивших[ь] бесчис'льнымь[141] болницамь, раꙁвѣ с(ве)т(а)го || [18б] кралꙗ. мнѡгыѥ ѡт[ь]тȣдоу[142] бл[а]г[о]д[ѣ]ти присьвькоупивь. и своѥи главѣ соугоубы[143] вѣн'це наложиль[144] ѡт[ь][145] м(и)л(о)сти б(о)жїє:[146]

Вь горѣ ж[е][147] афон'сцѣи не бити ни ѥдиномȣ мѡнастирȣ.[148] ѥгож[е] не ѡдари и[149] прилѡжи[150] сьсоуди цр(ь)ковными.[151] и вьсакыми[152] богатыми потрѣбами имже[153] на ноужд[н]оую потрѣбȣ питати се:~[154]

Нь[155] иже[156] ѡт[ь] прѣродителѥи ѥго сьꙁданны мѡнастырь,[157] нарицаѥмыи хилан'дарь.[158] ѡт[ь] ѡснованїа вьꙁдвиже[159] цр(ь)ковь. вь нѥи прѣч(и)стыѥ и в'сепѣтыѥ б(о)гом(а)тере. ѥиже тьчьн'ство нигдѣже, ꙗко в'сѣмь[160] ꙁрещимь ю вь оудивлѥниѥ и чюдо привлачить. пир'гови же и

[105] С. Ср -1.
[106] Ср: беше.
[107] С -1.
[108] Г: ц(а)р(ь)ско оутварїє; Ћ, С: ц(а)р(ь)скоє оутварїє.
[109] Г: ти.
[110] Р. X1: 6, 7, 8, 9, 1, 2, 3, 5, 4.
[111] Ћ. С -1.
[112] Г: тею.
[113] Р. X1: бо.
[114] Р, X1: 4, 1, 2, 3.
[115] Р. X1 + и.
[116] Р, X1 + и.
[117] Ср + сладки.
[118] Ср -1.
[119] Г: ꙁемльнемь.
[120] Ср: ȣдивлень и мꙋжаствомь.
[121] Ср: ȣбожаа.
[122] Г, Р, X1: наꙁидаѥ; Ћ, С: наꙁдаваѥ.
[123] Г, Ср -1.
[124] С: мало.
[125] Ср ↔.
[126] Ср: саꙁдатель.
[127] Ср: На.
[128] Ср: мноꙁжаствомь.
[129] Г -1.
[130] Ср + архидиакона.

[131] Ћ: с(ве)тыни'; С: с(ве)тыи.
[132] Р, X1 -1.
[133] Р, X1 + с(вѧ)тыхъ.
[134] Ср: ѡдари иконостаси; Р, X1: совокȣпи.
[135] Ћ, С ↔.
[136] Р, X1: 4, 5, 1, 2, 3, + и.
[137] Р, X1: оупокоенїє.
[138] Р, X1 ↔.
[139] Р, X1 + и.
[140] Г: єдино.
[141] С: беꙁчисльных[ь].
[142] Р, X1 ↔.
[143] Г: сȣгȣбыѥ.
[144] Ћ, С: наложи; Ср: наложивь.
[145] С: вь.
[146] Р, X1: 4, 5, 6, 1, 2, 3.
[147] Ср -1.
[148] Р, X1: 3, 1, 2.
[149] Р, X1 -1.
[150] Р, X1: приложенїємъ.
[151] С: цр'ковнїє; Р, X1: ц(е)рковныхъ.
[152] С + иными.
[153] С + имиже.
[154] Р, X1: еще же и нȣждныхъ потребахъ къ препитанїю.
[155] Ћ, С, Р, X1 + и.
[156] Ср: еже.
[157] Ћ, С: съꙁданным(ь) монастири.
[158] С: нарицаемымь монастири хиландары.
[159] Р, X1 + и.
[160] Ћ, С: въсѣхь.

высацѣци ωгражден'ци[161] оутврьдивь.[162] цр(ь)ков' же и ωбитѣль инокыць,[163] вь име г(оспод)а[164] б(ог)а н(а)шего[165] і(с)ү(са) х(рист)а[166] вьзн(е)сенїа сьздавь,[167] и прѣславно оустрои,[168] тврьдиции стѣнаци и пиргобы оутврьдивь.[169] прилежещь вьскраи мора, идеже и[170] пристаниште вышер(е)ченнаго цωнастирꙗ хиландарꙗ[171] бивають. метохие же и пир'гови ωбил'но || [19a] оустрои прѣждер(е)ченныць цωнастырωцѣ(ь).[172] иже ωт[ь]тѫдѫ и до д(ь)н(ь)сь ꙗже ω нѫжд[ь]ниихь потрѣбахь[173] жити и питати се:

Вь славноц' же и вь[174] великѣць градѣ солѫни. прѣкраснѹю ωбитѣль сьзда.[175] цр(ь)к(о)вь же прѣславнѫ прѣс(ве)тѣи троици.[176] вьсегдашнеє б(ог)ѫ славословїе сьтвори. храцн же величьствωц(ь) и добротою оустрои. ꙗко не бити таковыць тьчьн'ствωц(ь)[177] вь тоц'же[178] славнωць градѫ. Гробь[179] великоцц(оу)ч(е)н(и)ка х(ристо)ва[180] димитрїа оукрашаєт(ь) ꙁлатнци[181] и сребрьници[182] вьωбраженыть[183] дьскаци. такожде и сьсѹди цр(ь)ковныци и иници богатыци потрѣбаци. и по в'сѣхь прочиг[ь] цωнастырωг[ь] неωскѫдны[184] богатодатель вьсѣць[185] поꙁнаваше с(е):

Сь[186] и вь словѫщиць градѫ сѣрѹ ч(ь)стнѫю ωбитѣль сьтвараѥ[187] ч(ь)стноцѫ пр(о)рокѫ и[188] пр[ѣ]д[ь]т[е]чи и кѫ(ь)с(ти)т(е)лю іωаннѫ.[189] ч(ь)ст(ь)ныи ликь иночьскии сьставлꙗѥ,[190] вь в'сегдашнеє б(ог)оу славословїе.

[161] С: ωграждени.
[162] Ср ↔.
[163] Р, X1: 4, 5, 3, 1.
[164] Г, С + и.
[165] Р, X1 ↔, + и.
[166] Р, X1 + преславнагω.
[167] Ср ↔.
[168] Г, Ђ, С, Р, X1 + и.
[169] Ђ, С, Р, X1: оутврьди.
[170] Ср -1.
[171] Ср: 2, 3, 4, 1.
[172] Р, X1: 3, 4, 1, 2.
[173] Г + и.
[174] С, Р, X1 -1.
[175] Р, X1 + и.
[176] Ђ, С, Ср + въ.
[177] Г: татьчство; С: тьчтьствоц[ь]; Ср -1.
[178] Г, Ђ, С: тоцжде.
[179] Ђ, С + жє; С, Ср + с(ве)т(а)го.
[180] Ср -1.
[181] Г: ꙁлатыць.
[182] Г: сребрьнїиц[ь].
[183] Ђ: въωбраженыци; С -1.
[184] С: неωскѫд'нь.
[185] Ђ, С -1.
[186] Г, С, Р, X1: Нъ.
[187] Г, Ђ, С, Ср: сътварꙗсть.
[188] Ср, Р, X1 -1.
[189] Р, X1 + и.
[190] Г, С, Ср: сътавлꙗѥть.

Сиковь' же ть цоужь поꙁнаваше с(е),[191] вьторїи іωсифь неωскѫдни[192] богатожитодатель.[193] *ωн' же[194] доцородници(ь)[195] || [19б] іср(аи)льтωц(ь)[196] податѣль[197] бѣше: Сь же не тькцо своиць нь и тѫждиць и иноплѣнныиць. неωскѫд'нь богатодатель бѣ дльгы роукы своѥ[198] простртиѥць.[199] инигдѣ же градь истрани,[200] и[201] иночьскых[ь] сьставлѥнїа ωбитѣли,[202] идѣже неискѫд'ны и[203] прѣωбилнїи[204] *богати датель в'сѣць показоваше с(е).[205]

Сиꙗ же сице вь тѫждихь странахь. вь своѥи же ꙁецли ωт(ь)чьства своѥго. кто[206] изьтчеть и изьг(лаго)лѥть б(о)ж(ь)ственныхь цр(ь)к(о)вь наꙁданїа.[207] храць чьстьнь б(ого)ви себе сьтворивь. *по сец' же[208] храци и[209] б(о)ж(ь)ственыѥ[210] ωбитѣли[211] неситно б(ого)ви[212] сьдѣваѥ.[213] аще по *ѥдиноцѫ начнѫ[214] вь[215] повѣсть прѣд[ь]лагати, постигнеть' це лѣто сповѣдоующа. иоужда же привлачить[216] идеже с(ве)тыѥ цощи ѥго[217] лежеть ωт[ь] сих[ь] ωт[ь] чести вьспоценець.[218]

Сьтвори же лаврѫ вь име прьвоц(оу)ч(е)н(и)ка и архидїакона стефана. вь[219] цѣстѣ прѣиꙁещниць и оудобренниць. ѥже[220] и тѫ истичющих[ь] бестисльнωц(ь)[221] врѫщихь водь[222] иценова се баньска.[223] кто иꙁр(е)четь или исповѣсть тако||вие [20a] ωбитѣли прѣкраснѥ, и прѣдивнѥ

[191] Р, X1 + ꙗкω.
[192] С: нескоудныи.
[193] Р, X1 + паче же и превосхождаше того.
*[194] С: нь онь.
[195] С + тькцо.
[196] Р, X1: точию ц(и)л(о)стивъ.
[197] Ср -1.
[198] Р, X1 ↔.
[199] С + и.
[200] Ђ: страноу; С: истранѫ.
[201] Г, Ср -1.
[202] Ђ, С: сьставлѥнїи ωбитѣль, + изьωстави.
[203] Р, X1 -1.
[204] Р, X1 + и.
*[205] Ђ, С: богатодатель своихь бл(а)годѣнствїи изьобил'ство не прѣподаѥ бѣ. И.
[206] С -1.
[207] Г: наꙁда; Ср: соꙁданиꙗ; Р, X1 + первѣе бо.
*[208] Ђ, С: нъ оубо.
[209] Г, С -1, Ср -2.
[210] Р, X1 + и.
[211] Ђ, С + иже.
[212] Г + с(е)бе.
[213] С + бѣше, Ср: саделаѥ; Р, X1 + и.
*[214] С: ѥдиначнѫ.
[215] Г, Р, X1 -1.
[216] Ђ, С + ωбаче еже (С -1) о ωбитѣли ѥго с(ве)тѣи.
[217] Г -1; Ср ↔.
[218] Ђ, С: въспоцѣноути.
[219] Р, X1: на.
[220] Г: иже.
[221] Ђ, С: ради и изьωбилнїихь.
[222] Г + и.
[223] Ђ, С, Р, X1 + и, Р, X1 ↔.

сьстроенїе.[224] б(о)ж(ь)ст'венѹю[225] цр(ь)ковь прѣкраснымь и различнимь[226] мраморїемь оупьстривь.[227] ꙁлатомь же и сребромь(ь) бесчисльно[228] б(о)ж(ь)ственїе икони вьѡбражае.[229] не тьк'мо икони, нь и стѣны ꙁлатѡм(ь) оукрашние.[230] ѡ трапеꙁѣ же и ѡ прочих[ь] келиꙗх[ь] и в'сего монастыра сьставлениꙗ, и оукрашенїа. аще по единомѹ коежде[231] чина вь повѣсть прѣд[ь]ложимь. многымь небесна вьꙁнеп'щѹют[232] се. сьпроста рекь[233] нигдеже таковои красѡтѣ и свѣтлости исткь'меніе.[234] еже[235] вьсакь оумь и видь кь[236] ѹдивленїю и чюдоу **привлачить.

Малѣм[237] же нас(ь) слово не мимотече,[238] идѣже прѣродителныихь[239] его с(ве)тые и[240] мѵроточивые и чюдотворнїе мощи лежеть. г(лаго)лю иже вь с(ве)т(ы)хь[241] и вь б(о)ж(ь)ствьных(ь) великиит[ь]. мѵроточиваго сѷмеѡна. и чюд[о]творнаго сави. гробь их[ь] с(ве)тыи бесчисльнымь[242] *ꙁлатоm же[243] и сребром(ь)[244] дьщице вьѡбражае *ѡковавь, и[245] прѣславно ѹстроивь.[246] кан'дили же и поликан'дили прѣиꙁобилно ꙁлатими и сребрьними б(о)ж(ь)ственѹю || [20б] цр(ь)ковь[247] свѣтло оукрасивь[248] с(ве)щен'ними сьсѹди и инеми различнїими потрѣбами[249] богатно ѡдаривь.[250] ꙗко вьсѣмь ꙁрещимь[251] вь ѹдивленїе прѣꙁѣлно и чюд[о] привлачить.[252] и вьсѣмь[253] неп'щоующимь,[254]

ꙗко вь д(ь)ни с(ве)т(а)го беꙁмѣрномоу ꙁлатѹ же[255] и сребрѹ само[256] ѡ себѣ ѿт[ь] ꙁемле иꙁдаваю-щи[257] се. по[258] б(о)ж(ь)ственомѹ гл(а)сѹ иже[259] пр(о)рокомь г(лаго)лави.[260] мое[261] сребро[262] мое[263] ꙁлато;[264] нь[265] не лихѡимцемь иже сие[266] ꙁлѣ прѣвращающимь. нь иже сие[267] добрѣ строещимь.[268] ꙗкож[е] и великы василїе нас(ь)[269] наоучи,[270] трьплющеи се[271] источници веще истекаеме подавають. небрѣгоми же сьгнивают се.[272] Соломѡн' же[273] даеи нищемѹ[274] б(ог)оу вь ꙁаемь[275] дае.[276] пѣс(ь)-н'нопѣв'ць же, бл(а)гь моужь вьсь д(ь)нь милоуе и дае.[277] таков' же сь[278] мѹжь поꙁнаваше с(е). правдою[279] кротьстию,[280] м(и)л(о)стинею[281] щедротами.[282] вьсакыми добродѣтелми[283] сиꙗе. по ѥѡвоу ѡко слѣпимь, рѹка нищихь,[284] нога хромимь, ѡ(ть)ць сиримь.[285] в'сакомѹ в'се[286] биль е(сть). и[287] над[ь] || [21а] ц(а)рьствьмы и[288] иже[289] долѣ влѣкоущи[290] ц(а)р(ь)ствовавь. тѣмь ц(а)р(ь)ствомь

---

[224] Г: сьтворенїе, Р, Х1: оустроенїе.
[225] Ђ, С – бо.
[226] Ср -2.
[227] Ђ, С, Р, Х1: оупьстри.
[228] Ђ, С: бесчисльномь.
[229] Ђ, С: вьѡбраꙁи; Ср: вьѡбража, Р, Х1 + и.
[230] Ђ, С: оукраси.
[231] Ђ: коегождe; С: коегождо.
[232] С, Ср: вьꙁнепщует.
[233] Ђ, С: же е(сть) рещи, Р, Х1: просто рещи.
[234] Г, С: истькмленїе, С + мощно ѡбрѣсти се; Ђ: стькмленїю, + ѡбрѣсти се мощно; Р, Х1: ѡбрѣсти се.
[235] Ђ – и.
[236] Р, Х1: во.
[237] Г: Малмѣ.
[238] Р, Х1 ↔.
[239] Г, Ср: прѣродителїе; С, Р, Х1: прѣродителеи.
[240] Р, Х1 -1.
[241] Р, Х1: 4, 1, 2, 3.
[242] Г, С: бесчисльном[ь].
[243] Ср ↔.
*[244] С: сребром же и ꙁлатомь.
[245] Р, Х1 -1.
*[246] С: окова. и прѣслав'нь оустрои.
[247] Р, Х1: 2, 3, 4, 5, 1.
[248] С: оукраси, + и.
[249] С + сїю.
[250] С: ѡдари.
[251] С: вьсѣм[ь] ꙁрещїим[ь].
[252] С: привлачити, Р, Х1: приводитисѧ.
[253] Р, Х1: вьсѣмь бо.
[254] С: непщевати.

---

[255] Р, Х1 -1.
[256] С, Р, Х1: самѹ.
[257] С: ꙁемли иꙁдавающѹ.
[258] Ср -1.
[259] Р, Х1 -1.
[260] С: г(лаго)лавшомѹ, Р, Х1: г(лаго)лющѹ.
[261] С + есть.
[262] С, Ср, Р, Х1 + и.
[263] С + есть.
[264] С + и емѹ же хощѹ дамь е.
[265] Р, Х1: обаче.
[266] С -1.
[267] Р, Х1 -1.
[268] Ср -5.
[269] Р, Х1 ↔.
[270] Г, Р, Х1: оучить.
[271] Р, Х1 + бо.
[272] Г: ꙁаспѹют се.
[273] Ср + рече.
[274] Г, С, Ср: нищѹ.
[275] Р, Х1: 2, 3, 1.
[276] Г, С, Ср, Р, Х1: даеть.
[277] С, Р, Х1: милѹеть и даеть.
[278] Ср: всакь.
[279] Р, Х1 + и.
[280] Г: кротостїю.
[281] С: милостыне, + же и, Р, Х1 + и.
[282] С, Р, Х1 + и.
[283] Г, С: добрыми дѣлы.
[284] Р, Х1 -2.
[285] Р, Х1 + и.
[286] С, Ср: вьсь.
[287] Р, Х1 -1.
[288] Г, С, Ср -1.
[289] Р, Х1 -1.
[290] Г: долѹ, Г, С, Ср: влѣкѹщими.

ѕемльныимь. ц(а)р(ь)ство н(е)б(е)сное[291] нзмѣнивь. и славою, славу прѣславноую искупивь. и богатьствомь(ь).[292] богатьство некрадомо всприеть.[293] и вьсь б(ого)ви бивь, и[294] вь гльбоку старость достигь.[295] вь мѣжа сьвьршенна пр[ѣ]п[о]добна же и с(ве)та. добрѣ люди оупась, и скѵф'три[296] ц(а)р(ь)ствїа праве. лѣт(ь) .в.[297] кь .м.мь.[298] рав'но же сих[ь] числу[299] монастирь[300] и б(о)жествьных(ь) цр(ь)квьвь[301] сьзда[302] и[303] свѣтло оукрасивь. и в'сако различно своиствьно имена[304] нарекова. Еп(и)ск(о)пие[305] же и митрополие.[306] и инокымь об'ще[307], [308] сьставлена[309] житиа. метохїами же и вьсакими богатыими и бл(а)гопотрѣбными дари[310] оугоб'зивь, и узаконоположивь.[311] лики сьставивь вь ѱалмѣх[ь] и пѣнїих[ь]. вь нощных[ь] и[312] д(ь)невных(ь)[313] же[314] м(о)л(и)твах(ь)[315] пождаваюше.[316] (вь)[317] вьсегдашние б(ог)оу[318] прославленїе. тѣмже от[ь] прѣбогатих[ь] своих[ь] добродѣтелеи *такова познавает се. акы[319] криле златими на высоту вьзьм' се, д[а]в[и]дьскымь гл(а)сомь ‖ [21б] вьзьпи. пр[и]д[ѣ]те[320] вьзидѣмь[321] на гору г(осподь)ню и вь домь б(ог)а н(а)шего. и о б(о)зѣ моемь прѣидѣ[322] стѣну. хранеюшим' бо заповѣди твое[323] вьзданїе иного. вѣн'ци правды, вѣчнїи

---

[291] Р. X1 ↔.
[292] Р. X1 -2.
[293] Г: богатьствомъ некрадомь вьспрїемъ.
[294] Р. X1 -1.
[295] Ср. Р. X1 + и.
[296] Г. С. Ср. Р. X1: скѵп'тры.
[297] Г. С. Р. X1: двѣ.
[298] Г: четири д(е)сетемъ, Ср, Р, X1: на четири десетимь.
[299] Ср -1.
[300] С: монастирем.
[301] Ср -1.
[302] Г. С. Р. X1: сьздавь.
[303] Ср: Цркви.
[304] Г. С. Р. X1: имено.
[305] Г: еп(и)ск(о)пїю.
[306] Г: митрополїю.
[307] Ђ ø.
[308] С: обешимь, Р. X1: и общежитїа иноческаа.
[309] Ђ: приставлена.
[310] Г, Р. X1: дарми; Ср -1.
[311] Р, X1 + и.
[312] С + вь.
[313] Ђ. С: д(ь)невних.
[314] Ср -1.
[315] Р, X1: 2, 5, 1, 4 + и, 3.
[316] Р. X1 -1.
[317] Г -1.
[318] Ср: Господеу.
[319] Г. Ђ, С: сиковь познавает се (Ђ, С: познавь се), и (Ђ -1) яко; Р, X1 + и.
[320] С: прїидѣмь.
[321] С -1.
[322] Р, X1: прейду.
[323] Ђ, Р, X1: его.

крови. жиз'нь бесконьчнаа. радос(ть) неиз'г(лаго)лан'ную.[324] ц(а)р(ь)ство некон'чаемо,[325] егож[е] издавна желае и рачител' бѣ. и кь желаемому[326] вьзиде. видѣти авленїемь[327] лица кь лицу. н(е)б(е)снаго и[328] истин'наго б(ог)а н(а)шего. емуж[е] ч(ь)стнѣ, ч(ь)стную[329] д(оу)шу свою[330] вь роуцѣ[331] прѣдасть. житїе же[332] вькупѣ и ц(а)р(ь)ство оставивь, ц(а)р(ь)ству н(е)б(е)сному[333] сьгражданинь, и[334] сьнаслѣдникь,[335] и сьжитель быс(ть):

С(ве)тые же мощи его погрѣбают[336] се сь великою ч(ь)стию[337] ѱалмы[338] и пѣнїи. вь храму[339] прьвому(оу)ч(е)н(и)ка и архидїакона стефана, иже[340] от[ь] него сьздан'ны монастирь[341] якож[е] више оуказа се.[342] вьсь же с(ве)щен'нии и[343] иночьскии ликь. бл(а)городнїи же и вел'можи[344] сь кнези[345] люди[346] мали же[347] и велици.[348] вьси вькупѣ[349] от[ь]ходное провожденїе[350] над'гробное от[ь]дающе.[351] от[ь] самих' же[352] вьнутрьнихь оутробою и срьд'ць[353] ‖ [22а] растрьзаоу се.[354] добраго строителя[355] оулишающи се.[356] сири о(ть)ца, нищи богатодателя, алчющи[357] питателя.[358]

---

[324] Г, Ђ, С, Р, X1: неиз'г(лаго)лан'наа.
[325] Г: нескон'чаемо; Ср -4; Р, X1 + и.
[326] Р, X1 -6.
[327] Г, Р, X1: явлен'ми.
[328] Ср, Р, X1 -1.
[329] Ђ, С -1.
[330] Г, Ср, Р, X1 ↔.
[331] С: 3, 4, 1, 2.
[332] Р, X1 -1.
[333] Ср -2.
[334] Р, X1 -1.
[335] Р, X1: наслѣдникъ.
[336] Г: погрыбают.
[337] Ср + и.
[338] Г, Р, X1 -1.
[339] Ђ, С: храмѣ.
[340] Г, Ср + и; Р, X1 -1.
[341] Ђ, С: сьзданнѣмь монастири; Р, X1: въ созданномъ ѿ него м(о)н(а)стырѣ.
[342] Ср: указахомь.
[343] Г -1.
[344] Г: вел'можи.
[345] Ђ, С, Ср + и.
[346] Ђ, С: люд'ми.
[347] Р, X1 -1.
[348] С: велики; Р, X1 + и.
[349] Ђ, С: въкоупь.
[350] Р, X1 + и.
[351] Р, X1: подающе.
[352] С, Р, X1 -1.
[353] Ђ, С, Р, X1: ср(ь)д(ь)цы, Ср: срдцемь.
[354] Ср: растрзающе се.
[355] Р, X1: пастыря.
[356] С: оулишающе се, Ср: оулишающие се; Р, X1: лишающеся.
[357] Г: алчны.
[358] С, Ср, Р, X1 -2.

ѡбицници топла[359] ꙁастѹпника. скрьбни *велико оутѣшеніе, малод(оу)шьни бл(а)год(оу)шие. гражданоць и посел'никомь. бл(а)гооуꙁаконкн'но правилѡ. богати тихо[360] оувещаніе.[361] вел'мѹжемь[362] бл(а)город(ь)ниць прѣсвѣтло[363] ѹстроеніе, и оудобрен'но житие. воемь бл(а)гочин'но хожденіе, и на врагы ѡстро копіе. прьвос(ветн)т(е)лемь ц(а)р(ь)скаа оутварь, и крьмило[364], [365] иже[366] вѣтрωм(ь) бл(а)год(оу)шны дихающи.[367] с(ветн)т(е)лемъ вельлѣпіе.[368] вождие вожда, и крьмници крьмника.[369] и пастиріе сьпастьвьника.[370] иже добрѣ паствѹ жьꙁлωм(ь) *паси[371] вльки пагоубние ωт[ь]ганяющи. инокы прѣкрасное сьставленіе. и кь б(ог)ѹ дрьꙁновеніе неωскѹдное. с(ве)щен'ници ωбраꙁь кротости, и свѣтоꙁарни[372] оумь. и чистое[373] м(о)л(и)твы кадило[374] приношеніа.[375] сь с(ве)тостию[376] бо скон'чавши[377] свою жиꙁ'нь. сь с(ве)тими вьселил' се еси.[378] с(ве)щеніа и просвѣщениꙗ. || [22б] испльнь бив'ши рака мощеи твоих[ь].[379] ꙁаре б(о)ж(ь)ствних(ь)[380] исцѣленіи свѣтло приствпающимь в'сегда истачае. стр(а)сти[381] раꙁличних[ь] тмѹ ωт[ь]гоне,[382] свѣтωм(ь) нев(е)черниимь[383] нас(ь) прсвѣщае.[384] нь[385] оу прѣстола вл[а]д[ы]ки в'сѣхь[386] прѣд[ь]стое, сь аг(ь)г(е)льскими ликостояніи.

[359] Г, Р, X1: тепла; Ђ, С: теплаго.

[360] Р, X1 -1.

[361] Ср -3.

[362] Р, X1 + и.

[363] Ср: светло.

[364] Г: крьмилсмь.

*[365] Ђ, С: великааго оутѣшителя, малод(оу)шніи бл(а)год(оу)шію въꙁставителя, граждане и поселніи бл(а)гооуꙁаконеннаго правителя богатіи тихаго оувѣщателя, вел'моуже и бл(а)городніи прѣсвѣтлаго оустроителя и оудобреннаго житіа, вое бл(а)гочиннаго хожденіа и на врагы ωстраго копіа, прьвос(ветн)т(е)ле ц(а)р(ь)скые втвары и крьмила.

[366] Р, X1 -1.

[367] Ђ, С: дыхающаго, Ср: дихающихь.

[368] Ђ, С: с(ветн)т(е)ле вел'лѣпіа.

[369] Г, Р, X1 -3.

[370] Ср, Р, X1: сапастабника.

[371] Ср: васить.

[372] Г: свѣтлоꙁар'ны.

[373] Ср: частное.

[374] Р, X1 + и.

*[375] Ђ, С: пасоуще, валькωм(ь) пагоубнымь ωгонителя, инокіи прѣкраснаго съставителя и къ б(ог)оу дрьꙁновеніа неωскоуднаго, с(ве)щенници ωбраꙁа кротости и свѣтоꙁарнаго оума и чистые м(о)л(и)твы кадилнаго приношеніа.

[376] Ср: светлостию.

[377] Ђ, С, Р, X1: скончавь.

[378] Ђ, С, Р, X1: есть.

[379] Ђ, С, Р, X1: его.

[380] Р, X1 + и.

[381] Ђ, С: истачает(ь) и стр(а)стеи.

[382] Р, X1 + и.

[383] Ср: невечни.

[384] Ђ, С: просвѣщает(ь).

[385] Р, X1 + ω с(ва)те.

[386] Ђ, С, Р, X1 + ꙗко.

сь ω(ть)ци[387] патріар'хы,[388] пр(о)рокы,[389] ап(о)с(то)лы,[390] м(оу)ч(е)никы,[391] исповѣдникы.[392] и сь б(о)гоносними прѣродители своими. и сь тьꙁоименитымь[393] и по пльти братомь. и сь м(а)т(е)рию своею прѣкрасною[394] еленою. м(о)лите[395] с(е) прилѣжно вьсѣхь вл[а]д[ы]цѣ х(рист)ѹ, ω людехь своих[ь]. и ω ꙁемли[396] ωт(ь)чьства вашего. *иже на ны[397] беꙁ'божних[ь] агарань[398] насилиꙗ,[399] нещедно стадо ваше расхыщающе.[400] и сѹпротивних[ь][401] вьсѣмь[402] иже[403] на ны воюющее[404] да б[оу]дѹть посрамлении и побѣждени. и ц(а)рѹ н(а)шемѹ[405] иже[406] ꙁем'лю вашѹ правещѹ. вь бранех[ь] *побѣда, вь бѣдахь[407], [408] крѣпкое ωроужіе.[409] вь вѣрѣ[410] и вь[411] бл(а)гочьсти[412] великое оутврьжденіе.[413] наш' бо топлие[414] хранителие. и крѣпци ꙁастоупници есте. тѣмь оусрь[ь]дьно || [23а] потьщим се побѣдниѣ плещѹще роукама.[415] сь любовию пристоупимь, кь рацѣ[416] мощеи с(ве)т(ы)хь ваших[ь] *топлѣ ωблобиꙁаемь. и[417] велегл(а)сно[418] вьꙁьпіимь.

[387] Ђ, С + и.

[388] Г, Ђ, С: патріар'сіи (Ђ, С + и).

[389] Ђ, С + и.

[390] Ђ, С + и; Ср -3.

[391] Ђ, Р, X1 + и; Ср: и с преподобники.

[392] С -1.

[393] Ђ, С + ти.

[394] С -1; Ср: преславною.

[395] Г, Ср: м(о)лит; Ђ, С: м(о)ли.

[396] С: ꙁемлю.

*[397] Р, X1: ꙗкω да.

[398] Г, Ђ, С: агарень.

[399] Ђ, С + бывающаго; Ср: насилиемь.

[400] Ђ, С + иꙁбавити се; Р, X1 + свободимсѧ.

[401] Г: сѹпротив'ныим[ь]; Ђ, С: съпротивніи.

[402] Ђ, С: въси, Ср: васѣхь; Р, X1 ↔.

[403] Р, X1 -1.

[404] Ђ, С: воюющеи, + прѣд(ь)статеꙗ'ствωм(ь) вашимь.

[405] Ср + православномѹ.

[406] Р, X1 -1.

[407] Г, Р, X1: победах[ь]; Ср -2.

*[408] Ђ, С: побѣдоу дароуите и въ побѣдахь.

[409] Ђ, С + боудѣте.

[410] Ђ, С + же.

[411] Ср -2.

[412] Ср: благочастивимь.

[413] Р, X1 + дарѹите.

[414] Г, Ђ, С, Р, X1: теплы, Ср: теплих.

[415] Г: рѹкамы; Ђ, С + и.

[416] С -1.

*[417] Г: теплѣ ωблобыꙁаимь; Ђ, С: и теплѣ сію ωблобыꙁающе.

[418] Г, Р, X1: сьгл(а)сно.

ѡ[419] с(ве)ти свѣтлости с(ве)т(ы)ть оулѹчити сп[о]добисте се.[420] сп[о]добите и нас(ь)[421] оулѹчити чести[422] дос(то)ꙗниѥ ваших[ь].[423] не поносите нашь величьства[424] прошениꙗ ѡт[ь] оусрьдиꙗ бо прошениѥ. тѣх[ь] с(ве)т(ы)ть[425] м(о)л(и)твами х(рист)е[426] ꙗко м(и)л(о)стивь сп(а)си д(оу)ше н(а)ше:–[427]

Томислав Йованович

СИНАКСАРНОЕ ЖИТИЕ СВЯТОГО КОРОЛЯ МИЛУТИНА, СОСТАВЛЕННОЕ ПАТРИАРХОМ ДАНИИЛОМ БАНЬСКИМ

Резюме

В работе рассматривается данное житие на основании четырех существующих списков и трех изданий. Выяснилось, что произведение сохранилось полностью только в двух списках. Два списка, появившихся в окрестностях Софии, отличаются особой близостью и отступают от двух других. Основой для издания текста послужил самый древний и самый сохранившийся список, появившийся в конце XV века и находящийся в собрании монастыря Хиландар под номером 479. Текстологически прослежены отношения основного списка со всеми остальными по отдельности и отличия вынесены в комментарий.

[419] Ср -1.
[420] С: сп[о]добити се; Р, Х1: сподобившїмсѧ.
[421] Ср -6.
[422] Р, Х1 -1.
[423] Ђ, С, Р, Х1 + и; Ср + сподобити се, сподобите и нась вашихь.
[424] Ђ, С: величьствоу.
[425] Ср -1.
[426] Ср + Боже нашь.
[427] Ср + нинѣ и присно и ва веки векомь, амниь.

ТЕОЛОШКО ТУМАЧЕЊЕ ЧИНА ОСВЕЋЕЊА ЛИТУРГИЈСКОГ ПРОСТОРА КОД СРБА У XIII И XIV ВЕКУ[1]

ВЛАДИМИР ВУКАШИНОВИЋ

Апстракт. – У овом раду аутор на основу сачуваних српских литургијских споменика XIII и XIV века настоји да установи којим је Чином освећења храма могла бити посвећена црква Светих Јоакима и Ане у студеничком комплексу, да установи његово литургичко порекло и пружи теолошко тумачење овог значајног црквеног свештенодејства.

Кључне речи: освећење, храм, крштење, миропомазање, евхаристија, иконоборство, житија светих

> „Историја развоја Чина освећења, као и сваког другог обреда, одражава историјске успоне и падове Цркве са њеним културним променама, политичким и друштвеним ситуацијама у којима се налазила, и теолошким нагласцима који су следили један другог кроз векове. Али она такође одражава и то пре свега другог, црквену самосвест и њену верност Христу."[2]

Пре него што пређемо на богословско тумачење освећења литургијског простора код Срба у XIII и XIV веку морамо да установимо колико је писаних споменика Чина освећења са ових простора до данас сачувано, односно – на

[1] Тумачењем Чина освећења храма се, шире узето, у нашој богословској науци до данас није бавило много аутора. Један од најстаријих покушаја, настао на основу руске богословске литературе и одређеног броја светоотачких класичних текстова је дело Г. Николића – *О значењу и древности дејства која се свршавају при освећењу храмова*, *Српски Сион*, 1891, 32 (516–519); 33 (535–538); 34 (552–554); 35 (566–568); 36 (585–587); 37 (601–602). Боље је овом питању приступио и теолошки у много чему значајније проблематику обухватио и протумачио Ђ. Поповић у свом тексту *Чин архијерејскої освећења храма*, Гласник Православне епархије Далматинске, 7 (101–103); 8 (116–123); 9 (131–134), XIV, Задар, 1906. Значајан допринос овој проблематици пружио је и тадашњи Епископ рашко-призренски Павле у том допису Светом Архијерејском Синоду бр. 51 од 14. 3. 1977. године. У том писму Епископ Павле, коментаришући нацрт Чина освећења храма који је био саставио тадашњи Епископ источно-амерички и канадски Сава, излаже у краћим цртама историјски развој самога Чина и тумачи његове одређене делове. Тај акт је касније прештампан као својеврстан поговор за пету књигу првог кола Сабраних дела Патријарха Павла – *Чин архијерејскої освећења храма*, Београд, 2012, 60–70.

[2] I. M. Calabuig, *The Rite of the Dedication of a Church*, Liturgical Time and Space – Handbook for liturgical studies vol V, ed. by A. J. Chupungco, Collegeville Minnesota, 2000, 374.

основу чега ми можемо да говоримо о развоју поменутог чина у временима која су претходила краљу Милутину, том *ненаситом градитељу божанствених цркава*,[3] како је с правом назван, као и у времену у коме је он живео, владао и градио.

Откривање чинова чији ће се настанак историјски и културно-географски поклопити са изградњом и осликавањем цркве Светих Јоакима и Ане у комплексу манастира Студенице од велике је важности за нас. Биљана Јовановић-Стипчевић је тачно приметила да је њихов значај: „...пре свега у несумњивој актуелности коју су они морали имати у време градње и доградње многих цркава и манастира у том времену а вероватно и у периоду који следи [њихов] препис..."[4]

Уколико погледамо, за оваква истраживања, незаобилазна дела *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)* као и *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара* Димитрија Богдановића видећемо да од 127 наведених требника и њихових фрагмената (109 са територије бивше Југославије[5] и 18 из библиотеке манастира Хиландара[6]) свега 10 можемо хронолошки сместити у време којим се бавимо. Од њих, међутим, само три својим садржајем скрећу нашу пажњу. Остали не садрже чинове и обреде којима се ми у овом истраживању бавимо. На шта наилазимо отворивши ова три рукописа?

Пуни чин освећења храма – *Чин на обновљење освећеного храма и у њему свете трпезе* налази се само у рукопису ДЕЧ 69 из последње деценије XIV века.[7] Друга два српска рукописа – МСПЦ 112 и ДЕЧ 67 немају цео Чин. У њима се налази по једна молитва за оснивање и благосиљање нове цркве. Рукопис Музеја СПЦ 112 је требник – конволут из XIV, XV и XVI века.[8] У њему се налази *Молитва на оснивању цркве*.[9] То је класична молитва намењена полагању темеља односно *утемељењу* цркве.[10] У српским средњовековним житијима сачуван је опис тог чина из треће деценије XIV века у коме Стефан Дечански заједно са архиепископом Данилом II полаже угаони камен за Дечански храм: „Боже погледај са висине милосрдним оком својим и поспеши почетак овога светог храма Твога и *утврди* ово моје полагање. И тако положи камен руком својом прво, такође за њим и овај преосвећени..."[11] У рукописној збирци манастира који је овим обредом утврђен, налази се требник ДЕЧ 67 из средине XIV века[12] у коме је сачувана још једна молитва која спада у домен нашег интересовања – *Молитва на благосиљање нове цркве светитељем*.[13]

Српске рукописне збирке, колико нам је за сад познато, садрже још један Чин освећења храма – тачније његов фрагмент. Он се налази у Библиотеци Српске патријаршије – ПБ 365 и потиче с почетка XIV века.[14]

Најстарији и најзначајнији средњовековни српски рукопис освећења храма, настао управо у скрипторијуму манастира Студенице, не налази се у српским збиркама. На овај рукопис, који је 1286. године по налогу епископа Јакова у Студеници преписао писар Драгоман, 1987. године пажњу је скренула Биљана Јовановић-Стипчевић.[15] Реч је о *Слову Константина Презвитера*,[16] преводу и адаптацији класичних светоотачких омилија на

---

[3] С. Радојчић, *Краљева црква у Студеници*, Осам векова Студенице – зборник радова, уређивачки одбор САС СПЦ, Београд 1986, 207.

[4] Б. Јовановић-Стипчевић, *Студенички чинови освећења и обновљења храма из 1286. године*, Археографски прилози 9, Београд 1987, 87.

[5] Од ових 109 требника (Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд 1982, 108–113) осам спада у област нашега интересовања. Чинова освећења цркве нема у Требнику из треће четвртине 13. века НБС 103 (пергамент 72 листа) чији се делови налазе и у МСПЦ ОРГ 3 – I – 65 (пергамент 8 листа) и МСПЦ ОРГ 3 – I – 65 (пергамент 2 листа). То су требници бр. 1560, 1561 и 1562. (*исто*, 108). Такође га нема ни у тролисном фрагменту НБС 3 из друге четвртине 14. века као и у Требнику са Номоканоном, из средине XIV века, JAZU III a 52. (V. Mošin, *Ćirilski rukopisi jugoslavenske akademije*. I dio, JAZU, Zagreb 1955, 231–233, нап. 174). Микрофилм рукописа се чува у Археографском одељењу НБС под сигнатуром А 4681.

[6] У опису хиландарских рукописа од 18 описаних требника свега два хронолошки спадају у сферу нашег интересовања, али у оба случаја реч је само о кратким сачуваним фрагментима рукописних молитвослова који не садрже чинове којима се ми бавимо. То су Литургијски свитак с краја 13. века, 16/V (Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд, 1978, 58) и Требник из 1375/85 760 II који има свега три листа (*исто*, 257; Р. Станковић, *Водени знаци хиландарских српских рукописа 14–15. века*, Београд, 2007, 84, 242).

[7] 1390/95 – *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, књига прва, прир. Н. Р. Синдик, Београд 2011, 249) – 1400. године (Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа*, бр. 1563, 108) на листовима 194б–211а. Исти рукопис садржи и два *Чина над поколебаном св. Трпезом*: 211а–212а и 212б–213а.

[8] 1. део 1395–1400: 1–249; 262–267; 2. део 1575–85: 250–261; 268–280; 3. део 1430–40: 280–329. Р. Станковић, *Рукописне књиге Музеја Српске православне цркве у Београду. Водени знаци и датирање*, Београд 2003, 36.

[9] Л. 107а–б.

[10] Ова се молитва налази и у Барберинијевом евхологиону непосредно пред два чина – освећења и обновљења. *L'Ecologio Barberini Gr. 336*, S. Parenti and E.Velkovska, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 2000, 145^{r}–145^{v},158–159. Она се и данас налази у литургијској употреби наше Цркве. (*Обред полагања темеља Цркве*, прир. Х. Стоjић, Краљево 2009, 21–22).

[11] Архиепископ Данило, *Животи краљева и архиепископа српских*, прев. Л. Мирковић, Београд 1935, 153. Више о томе видети у: О. М. Кандић, *Утемељење цркава у средњем веку*, Зограф 9, Београд 1978, 12–15.

[12] Д. Богдановић, *наведено дело*, бр. 1566, 109.

[13] Л. 59б.

[14] *Инвентар рукописа библиотеке српске патријаршије*, З. Ранковић, В. Вукашиновић, Р. Станковић, Београд 2012, 58. Богдановић је овај рукопис навео, мишљења смо неоправдано, као *Чиновник архијерејски*. (Д. Богдановић, *наведено дело*, бр. 2184, 139).

[15] Б. Јовановић-Стипчевић, *наведено дело*, 85–115. Она је у овом раду погрешно датирала дечанске рукописе: ДЕЧ 68 (за који је написала да је из краја 14. века а треба да је из 1422) и ДЕЧ 69 (за који је навела да је из 1422, а треба из 1395/1400) 86. Ову грешку ће након ње механички преузимати и неки други аутори.

[16] Ауторка овде наводи стару сигнатуру: Гиљф. 32, Библиотека М. Е. Салтыкова-Щедрина у Лењинграду (*исто*, 114). Рукопис се у руској литератури назива *Учитељним*

недељна јеванђељска читања која је превео и приредио Константин Презвитер односно Константин Брегалнички. Рукопис је у Русију донео А. Ф. Гиљфердинг из манастира Дечана.[17] У њему се налазе и *Чин освећења цркве и утврђења трпезе*[18] и *Чин обновљења цркве.*[19] Рукопис се данас налази у Руској националној библиотеци у Петрограду у Збирци А. Ф. Гиљфердинга № 32.[20] Треба знати да се овај рукопис делимично разликује од ДЕЧ 69, како на лексичком тако и на литургичком нивоу (другачијим каноном и одређеним ситнијим, ритуалним разликама).[21]

Када је писала о овом рукопису и њему блиским дечанским поредцима освећења, Б. Јовановић-Стипчевић са жаљењем је констатовала да у њима „...нема трага који би указивао на грчко средиште из којег су чинови преузети...“[22]

То питање је у међувремену решено. Погледајмо како.

Не улазећи овога пута у сложену историју развоја освећења литургијског простора осврнућемо се само на онај њен део који је забележен у најстаријим сачуваним евхологионима. Иконоборачка криза и победа над иконоборством представља, као што је познато, својеврсну прелазну етапу у развоју богослужења православног Истока. Најстарији сачувани византијски евхологион – Vatican Barberini Gr. 336[23] спада у групу извора *доиконоборачког периода*. Овај евхологион, у коме су *Чин освећења светога храма и у њему светога престола*[24] и *Чин обновљења већ освећеног храма*[25] *још увек раздвојени, представља пример богослужбене књиге тзв. византијске литургијске периферије.*

Иконоборство је представљало својеврсни процес *разоваплоћења хришћанске побожности* који је пошао од икона али се није на њима зауставио. Због тога је Фотије Велики у *Посланици Михаилу кнезу бугарском,* побијао аргументе иконобораца и показао да се с љубављу поштовање и

јеванђељем Константина Бугарског. (*Сводный каталог славяно-русских рукописных книг 11–13 вв., хранящихся в СССР*, Москва, 1984, 214).

[17] Б. Јовановић-Стипчевић, *наведено дело*, 85.

[18] Л. 163 а–178 б.

[19] Л. 178 б–179 б.

[20] РНБ ГИЉФ 32.

[21] Б. Јовановић-Стипчевић, *наведено дело*, 87.

[22] *Исто*, 86.

[23] Евхологион је написан у Калабрији у Јужној Италији на основу цариградског извора у коме је већ постојала синтеза цариградског обреда као таквог са праксом западних провинција Патријаршије. (С. Паренти, *К вопросу об истории локальных традиций чинов таинств по византийскому Евхологию*, V международная богословская конференция Русской Православной Церкви: Православное учение о церковных таинствах, Москва, 13–16 ноября 2007 г. – III. Брак, Покаяние, Елеосвящение, Таинства и тайнодействия. Синодальная Библейско-богословская комиссия, Москва 2009, 332–345).

[24] Fol. 145v–156v.

[25] Fol. 156v–159v.

поклоњење не односи само на иконе него и на Часни Крст и његова изображавања као и на „...*свете храмове*, и гробове и мошти које вернима извиру исцељења [и којима се] са вером поклањамо, величајући и похваљујући Христа Бога нашега Који их је прославио.“[26]

Као својеврсни одговор на овакво иконоборачко негирање не само свештених слика – икона него, у радикалнијем смислу речи, и свега осталог телесног и материјалног – што у првом реду обухвата свете мошти али не само њих него и богослужбене предмете и култна места – храмове и богомоље, Оци Седмог Васељенског Сабора својим седмим правилом учинили су праксу полагања светих моштију у сваки храм који се освећује општеобавезном „...који су дакле часни храмови освећени без светих моштију мученика одређујемо да се мошти у исте положе са уобичајеном молитвом. А ко освећује храм без светих моштију, нека буде свргнут јер је преступио црквена предања.“ То представља очигледну реакцију на иконоборце који су „...ликове часних икона уклонили из цркве...и друге неке обичаје напустили које треба обновити, и тако их по писаном и неписаном законодавству држати.“[27]

Такво здраво јеванђељско, црквено и предањско осећање достојанства материје, одликовало је разумевање смисла и значаја литургијског простора у српском средњовековљу. Уколико пажљиво погледамо *Жичку беседу о правој вери*, коју је произнео Свети Сава, у њој ћемо наћи основе за овакво разумевање и поштовање Божије светости али и дела људских руку, људске културе, којој, у теолошком смислу речи, само хоризонти отворени оваплоћењем могу да пруже пуну ширину стварања и изражавања. У овој беседи се, пошавши од једне развијене полемике како са древним јересима тако и са актуелним богумилским покретом,[28] постављају теолошки оквири поштовања литургијског простора. У Доментијановом *Житију Светог Саве* стоји: „Клањамо се и дрвету Часног Крста и светим часним сасудима и божанским црквама и светим местима.“[29] Код Теодосија је то изречено на следећи начин: „Клањамо се светим и божанственим црквама и местима светим, поштујемо и свете сасуде и клањамо се иконама свију светих Божијих угодника и њих достојно поштујући целивамо.“[30]

Постиконоборачки период у развоју богослужења доноси промене и на плану освећења литургијског простора. Поменута саборска одлука у великој мери доприноси тим променама. До тада раздвојени чинови освећења и обновљења сада се сливају у једну целину којој бивају придодати одређени,

[26] *Свештени канони цркве*, прев. и прир. А. Јевтић, Београд, 2005, 203.

[27] *Исто*, 211.

[28] А. Јевтић, *Из богословља Светог Саве (Жичка беседа Светог Саве о правој вери)*, Свети Сава и Косовски завет, Београд, 1992, 168. О овом јеретичком покрету, његовим изворима, садржају и религијско политичким оквирима видети у: Г. Подскалски, *Средњевековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1359)*, Београд 2010, 155–177.

[29] А. Јевтић, *наведено дело*, 135.

[30] Теодосије, *Житија*, прир. Д. Богдановић, Београд 1988, 211.

нови, елементи. Такву праксу можемо да видимо у најстаријем сачуваном евхологиону тога типа – тзв. *Стратигијевом евхологиону* Paris. Coisilin. gr 213[31] из 1027. године који садржи старију литургијску праксу престоног града.[32] И тај евхологион као и његов нешто млађи парњак – тзв. *Висарионов евхологион* Grotta Ferrata, gr. Gb1[33] садрже богослужбену праксу византијске престонице од краја иконоборства и разликују се од претходних евхологиона који описују праксу периферних области империје.[34]

Та варијанта освећења храма која је сачувана у Стратигијевом евхологиону преведена је на словенски језик и као таква преписивана (у нашем српском случају и штампана у Цетињском (1495), Горажданском (1523), Божидара Вуковића (1539) и Јеролима Загуровића (1570) евхологиону!) и преношена све до промена које су уследиле у 17. и 18. веку. Најстарији сачувани словенски превод[35] овог поретка управо је студенички рукопис из 1286. године.

Уколико пођемо од чињенице да је Краљ Милутин цркву Јоакима и Ане подигао двадесет и осам година (1314. година) након што је овај рукопис преписан, извесно је претпоставити да је ова задужбина светог Краља освећена по поретку који је у њему описан.

Освећење храмова се помиње на више места у српским средњовековним житијима и она нам, стога, могу послужити као драгоцени извор како за реконструисање праксе и поретка тако и за разумевање освећења литургијског простора. Један део тих примера везан је за ктиторску делатност Светог Саве. Тако се освећење храма помиње у случајевима Хиландара[36] и Жиче.[37] У досадашњим истраживањима примећено је да када је дошао у Жичу архиепископ Сава најпре осветио велику цркву Христа Спаса.[38] Теодосије бележи и битне

[31] J. Duncan, *Coislin 213. Euchologe de la Grande Eglise*, Dissertatio ad Lauream, PIO, Rome, 1983.

[32] В. Пермяков, *Чин освящения храма в восточных традициях*, Православное учение о церковных таинствах, V международная богословская конференция РПЦ, Москва, 2009, 348.

[33] M. Arranz, *L'Eucologio Constantinopolitano agli Inizi del Secolo XI*, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Rome, 1996.

[34] М. С. Желтов, *Чин освящения храма и положения святых мощей в византийских Евхологиях XI века*, Реликвии в искусстве и культуре восточнохристианского мира, Москва, 2000, 111. Те разлике Паренти назива „различитим текстуалним рецензијама“ једне цариградске традиције. (С. Паренти, *наведено дело*, 332–345).

[35] М. С. Желтов, *наведено дело*, 113.

[36] „Јула 1198. када је Симеон прешао у Хиландар из Ватопеда извршено је освећење цркве и организован монашки живот...“ М. Живојиновић, *Ктиторска делатност Светог Саве*, Сава Немањић – Свети Сава: Историја и предање, ур. В. Ђурић, САНУ Научни скупови, књига VII, Београд, 1979, 17.

[37] „Завршни радови, израда живописа, освећење и украшавање Цркве обављени су касније пошто се Сава вратио као архиепископ...“ М. Живојиновић, *наведено дело*, 21.

[38] А. Јевтић, *наведено дело*, 106.

елементе чина освећења. Он пише да ју је Сава „...*осветио и светом трпезом и светим моштима* светих украсио и утврдио...“[39]

Још је детаљнији опис освећења храма у *Житију краљице Јелене* који је написао Данило Други. У њему стоји да је након завршетка изградње Градачког храма:

> „...са зборовима свештених јереја који су се *помолили за утврђење цркве* и пошто је било свенoћно стојање и велико славословље, све подобне божанствене песме на похвалу Богородице празнику Благовештења њезина, тако и ујутро празноваши и *свршивши свету литургију осветивше цркву* утврдивши је молитвама на вечно и непоколебљиво пребивање, духовно и телесно утешивши све оне који су дошли на ово празновање ...“[40]

Погледајмо сада ближе главне српске средњовековне изворе праксе освећења литургијског простора у XIII и XIV веку – СТУ РНБ ГИЉФ 32 и ДЕЧ 69. Они заједничким називом *Чин који бива при освећењу Цркве*[41] *и подизању*[42] *у њој Свете Трпезе*[43] обухватају раније раздвојене чинове предиконоборачког поретка освећења литургијског простора: освећења и обновљења. Иако су оба поретка овде сједињена ми ћемо их, ради лакшег сагледавања богослужбених елемената из којих се они састоје поново поделити на две целине. Прву коју смо претходно навели и другу коју ћемо условно назвати старим именом *Чин обнављања храма и полагања у њему Светих Моштију.*[44]

Да бисмо ближе приступили начину на који се чин освећења литургијског простора обављао, доживљавао и тумачио у XIV веку неопходно је да у разматрање узмемо и теолошку мисао светог Николе Кавасиле. Овај савременик епохе којом се бавимо (1319/20–1391/2), сведок је литургијске праксе која је из Цариграда дошла међу Србе. О освећењу литургијског простора писао је у петој беседи свога познатог дела *Живот у Христу* – Какав допри-

[39] Теодосије, Житија, 204.

[40] Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, пр. Г. Мак Данијел и Д. Петровић, Београд 1988, 94.

[41] Храма, по дечанском рукопису. ДЕЧ 69 194а.

[42] Утврђењу, усправљању.

[43] ДЕЧ 69 194а – 207б; СТУ РНБ ГИЉФ 32 163а – 175б. Садржај чина је: Опширна рубрика припремних дејстава и радњи; Уводна молитва; Рубрика о подизању Трпезе: Коленопреклона молитва; Велика јектенија освећења храма; Припремна рубрика омивања Трпезе; Омивање Трпезе; Помазање Трпезе; Облачење Трпезе; Помазање целог храма; Мала јектенија са централном молитвом освећења храма; Давање мира и молитва главопреклоњења; Рубрика о паљењу новог кандила.

[44] ДЕЧ 69 207б – 211а; СТУ РНБ ГИЉФ 32 175а – 178б. Садржај чина је: Припремна рубрика – одређење дана вршења овог дела Чина; Јектенија са молитвом преношења моштију; Давање мира и молитва главопреклоњења; Рубрика преношења моштију; Молитва обновљења храма; Молитва входа; Рубрика полагања моштију; Молитва полагања моштију; Рубрика о: служењу Свете литургије у наставку освећења по Трисветој песми, служењу Светих литургија током наредне седмице и о антиминсима.

нос животу у Христу пружа освећење светог Жртвеника.[45] У овом поглављу прво излаже поредак освећења жртвеника[46] а онда га тумачи.

Задржимо пажњу на првом делу чина. На самом почетку освећења храма у *Опширној рубрици припремних дејстава и радњи* види се једна од основних карактеристика овог обреда, чинодејства које утврђује жртвеник[47] како га је називао свети Никола Кавасила – он је по својој структури *клирикалан*, како по актерима који у њему учествују тако и по месту на ком се већим дело одвија. У рубрици стоји: „И дошавши архијереј, изводи се из цркве сав народ, само остају унутра свештеници и остали црквени служитељи,[48] послужитељи и оно што је потребно за освећење храма. И сва црквена врата се закључавају."[49]

Ова *клиромонистичка* концепција освећења жртвеника производ је промене разумевања његове природе која јој је претходила, као још једна у низу последица процеса постконстантиновске религизације хришћанства. Жртвеник је престао да се доживљава као сто Тајне вечере за који су позвани *сви* и, почео да се схвата као жртвеник узет у класичном религијском смислу те речи пред којим могу да стоје само *неки*.[50]

Освећење храма односно жртвеника, као и друга црквена благосиљања и освећења, почевши од најзначајнијег – хлеба и вина у Евхаристији, преко воде и уља у крштењу па до сваког осталог црквеног свештенодејства има *епиклетски карактер*, почива на призиву Светога Духа који треба да буде актер освећења. Тако стоји и овде у Коленопреклоној молитви: „...*Владико Господе Боже наш, надо свих крајева земље, услиши нас грешне који Ти се молимо, и ниспосли пресветога Твога и свесилног Духа коме се клањамо и освети храм овај...*"[51]

[45] О значају Кавасилиних литургијских коментара сведочи нам то да их је Епископ Дионисије Новаковић, писац најпознатијег српског литургијског приручника 18. века – *Епитома* користио више како од свих других класичних византијских мистагога тако и од њему савремених писаца. Статистичка анализа навођења отачких места и теолошких конетара коју смо спровели преводећи и приређујући ово Дионисијево дело показала је да он користи отачке мистагогије на следећи начин. У првом делу *Епитома* су доминантно навођени Герман Цариградски (32,7%) и Симеон Солунски (56,5%), док су Максим Исповедник (6.5%) и Никола Кавасила (4,3%) присутни, али у знатно мањој мери. Процентуална употреба класичних мистагогија у другом делу се мења. Максима Исповедника Дионисије Новаковић не користи. Симеон Солунски је заступљен са свега 7.21%. Герман Цариградски са 15,7%, али зато Кавасила постаје апсолутно доминантан, са 77.1%. Статистичка анализа употребе Светоотачких коментара на нивоу целог дела изгледа овако: Дионисије Новаковић укупно посеже за текстовима мистагогија 104 пута; од тога Максима Исповедника наводи 3 пута (2,9%), Германа Цариградског 23 пута (22,3%), Симеона Солунског 30 пута (29,1%), а Николу Кавасилу 48 пута (45,6%). (Дионисије Новаковић: Епитом, *Извори за историју српске теологије: српска теологија XVIII века*, књига друга, приредио и уводну студију написао В. Вукашиновић, Панчево 2007, 108).

[46] Никола Кавасила, *О животу у Христу*, Нови Сад, 2002, 167–40.

[47] *Исто*, 168.

[48] У студеничком поретку који је намењен архиепископу овде се помињу и други епископи.

[49] ДЕЧ 69 201б; СТУ РНБ ГИЉФ 32 169б.

[50] I. M. Calabuig, *наведено дело*, 346.

Да бисмо разумели теолошку структуру и поруку чина освећења храма морамо, за тренутак, да одемо неколико корака напред и погледамо поредак његовог обновљења. У *Молитви обновљења храма* присутна је иста светотајинска симболика као у освећењу, само што овде није реч о детаљима него о самим њеним темељима: „Ти сам Човекољупче владару, погледај на нас грешне и недостојне слуге твоје, који празнујемо *обновљење* часнога *храма* (име светитеља) као *слику* најсветије *Цркве* твоје, то јест, самог тог *тела нашег*, које си и *храмом* твојим и *удовима Христа* твога кроз свехвалнога апостола Павла назвати удостојио јеси (...)[52]

На теолошки значај ове молитве указао је још 1906. године Ђорђе Поповић рекавши да „...по речима једне од молитава које се читају при освећењу храма, храм се упоређује са нашим телом које је храм Божији (....) и он служи сликом духовног тела Цркве којој је глава Христос (....) отуда при освећењу храма свршава се готово све оно што се ради при освећењу сваког члана Цркве, тј. *оно је слично св. крштењу и миропомазању*."[53]

То показује да је светост материјалних жртвеника хришћанских храмова омогућена светошћу људске природе, односно њеном способношћу да се сједини са Богом, и да тако постане истинским жртвеником: „...од свих видљивих ствари је *само човечанска природа у стању да представља истински Храм Божији и Жртвеник*, тако да оно што је људским рукама саздано носи на себи само икону и образ истинског Жртвеника".[54]

Богословски паралелизам Светих тајни крштења и миропомазања и освећења Цркве није био непознат другим древним ауторима. У познатом делу *Historia Ecclesiastica*, патријарха Германа I Цариградског (715–730) указује се на ту везу: „(Црква) је очишћена *водом* Његовог *крштења*, окропљена Његовом Крвљу, као невеста украшена и запечаћена *миром Светога Духа*..."[55]

Вратимо се сада самом поретку освећења. Ритуалне радње Чина освећења храма обухватају: кропљење освећеном водом, помазивање светим миром, облачење у светотајинску одећу, учествовање у евхаристији са потоњим седмодневним понављањем тог чина.

Саставни део чина освећења жртвеника је и кропљење-прање освећеном односно егзорцираном водом: „Затим му [архијереју] приносе бокал са топлом водом и он, преклонивши главу, моли се: *Господе Боже наш, који*

[51] ДЕЧ 69 203б; СТУ РНБ ГИЉФ 32 171б.

[52] ДЕЧ 69 208б; СТУ РНБ ГИЉФ 32 176б.

[53] [Поповић, Ђ.], *Чин архијерејског освећења храма*, Гласник Православне епархије Далматинске, 7 (101–103); 8 (116–123); 9 (131–134), XIV, Задар 1906, 101.

[54] Никола Кавасила, *наведено дело*, 171–172.

[55] Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, transl. and ed. by P. Meyendorff, Crestwood, New York, 1984, 57.

си осветио токове Јорданске спасоносним твојим јављањем. Ти сам и сада ниспошљи благодат Светога Духа Твога, и благослови воду ову за освећење и савршење овога жртвеника, јер си благословен у векове векова. Амин. После молитве излива [архијереј] на трпезу три пута топлу воду, говорећи: *У име Оца, и Сина, и Светога Духа, сада и увек, и у векове. Амин.*[56] Трократно изливање воде на жртвеник очигледна је светотајинска алузија на чин крштења.

Након тога на жртвеник се излива свето миро и он бива помазан њиме. Кавасила миро назива „руком Христовом" односно делатним и свеосвећујућим Његовим благословом:[57] „Тада [архијереју] дају суд са миром и док ђакон возглашава: *Пазимо*, он га излива на трпезу, чинећи три крста: један на средини и два на обе стране, говорећи *алилуја*, као на крштењу.[58] (Или у студеничкој верзији:...излива на свету трпезу говорећи три пута *алилуја, алилуја, алилуја* као на светоме крштењу.[59])" Видимо да аутор(и) рубрика овог чина имају потребу да подвуку ту везу са крштењем.

Пракса помазивања жртвеника освештаним уљем – светим миром има старозаветне корене с једне и христолошку утемељеност с друге стране. Преливање камена уљем као својеврсна форма његовог освећења и стављања у религијску функцију више пута је посведочена у Старом завету. Тако је, након свог ноћног виђења лествица које воде са земље на небо и примања Божијег благослова, Јаков камен на коме је положио главу током спавања утврдио за спомен и *прелио га уљем* (1Мој. 28, 18.) да би он био дом Божји (1Мој. 28, 22) односно жртвеник.

Најстарији помен праксе освећења жртвеника помазивањем освећеним уљем помиње свети Јефрем Сирин који каже да „...уље даје помазивање олтарима а они доносе плодове измирења...". [60] Јован II Јерусалимски, 394. године, на освећењу нове базилике на месту Сионске горњице, назива жртвеник „помазаним каменом."[61] Први помен употребе мира у помазивању жртвеника имамо код Дионисија псевдо Ареопагита у делу *О Црквеној јерархији.*[62]

Помазивање жртвеника уљем односно миром има и своју *христолошку* основу. Христос је жртвеник „од којега немају право да једу они који служе

[56] ДЕЧ 69 204б; СТУ РНБ ГИЉФ 32 172б.

[57] Никола Кавасила, *наведено дело*, 176.

[58] ДЕЧ 69 205аб.

[59] СТУ РНБ ГИЉФ 32 173а. Није на одмет овде напоменути да је преводилац Кавасилиног дела на српски језик у својим коментарима на текст овог богослова управо на овом месту погрешио. Када Кавасила каже да епископ након што помаже светим миром трпезу пева Богу *ону многохвалну пророчку трисвету песму,* преводилац у фусноти њу идентификује као анђелску химну: Свет, свет, свет, (Ис 6, 3). (Свети Никола Кавасила, *О животу у Христу*, Нови Сад, 2002, 169). Занимљиво је да ће касније то решити правилно напоменувши да је реч о *алилуја* (*исто*, 177).

[60] I. M. Calabuig, *наведено дело*, 343.

[61] В. Пермяков, *наведено дело*, 356–357.

[62] Διονισίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, IV, 12.

скинији" (Јев 13, 10) кога „помаза Бог Духом Светим и силом" (Дап 10, 38). Евхаристијска побожност и теологија присутне у *Молитви херувимске песме* Литургије Јована Златоустог нас уче да је Христос: Онај који приноси и који се приноси, који прима и који се раздаје – Архијереј сваког свештенослужења, жртвени принос, Бог који прима и који се у виду Причешћа раздаје вернима за храну вечнога живота. Теолошка порука чина освећења храма, утемељена на библијској христологији, одлази корак даље од тога: Христос је и олтар тога приноса а олтар је Христос – altare Christus est,[63] рецимо то чувеном максимом средњовековља Западне Европе.

Помазивању светим миром, како у Светој тајни миропомазања тако и у Чину освећења храма, следи облачење у светотајинску одећу. Оба рукописа које анализирамо помињу облачење Часне Трпезе у *катасарку* [τὸ κατασάρκα, хаљина која се носи непосредно уз тело] која је обично платно[64] како стоји у дечанском рукопису или плаштаница нова односно чисто платно[65] како каже студенички поредак.

Постоји још један паралелизам између крштења и освећења храма на који до сада није довољно скретана пажња. Он се огледа у чињеници да се и новоосвећени храм и новокрштени хришћанин доводе у везу са *седмодневним служењем евхаристије* након чега се њихова иницијација сматра завршеном.

У *Рубрици о служењу Свете Литургије у наставку освећења по Трисветој песми, служењу Светих Литургија током наредне седмице и о антиминсима* којом се завршавају чинови освећења које смо овде анализирали стоји: „И док се не наврши седам дана свакодневно се савршава света литургија у храму."[66] Чином Крштења предвиђено је да се новокрштени у осми дан по крштењу доводе на омивање Светог мира, скидање крштењске одеће и постриг. До тада се од њих очекивало да свакодневно, током седам дана, учествују у литургијском животу Цркве.

Саставни део освећења жртвеника и храма представља служење Свете Евхаристије. То је, без сваке сумње, најстарији вид освећења било ког богослужбеног простора и предмета. Он почива на одређеним теолошким премисама које су касније мењане и на једној динамичкој концепцији светости, па самим тим и освећења, која је касније замењена другачијом визијом. У њој је дошло до својеврсне сакрализације религијске свести – промене разумевања да евхаристија освећује простор у схватање да простор треба да буде освећен да би се у њему служила евхаристија.[67]

Осветити нешто, у древном смислу речи, подразумевало је на првом месту довести га у непосредни контакт с једним и јединим Светим – самим Богом. Освећење је подразумевало учествовање у Божјој светости, при-

[63] Ruperti Tuitiensis, *Commentariorum in Apocalypsim Ioannis libri XII*, Parisiis, 1545, 93.

[64] ДЕЧ 69 205аб.

[65] СТУ РНБ ГИЉФ 32 173а.

[66] ДЕЧ 69 210а; СТУ РНБ ГИЉФ 32 178а.

[67] I. M. Calabuig, *наведено дело*, 346.

чешћивање светошћу. Такво разумевање одликује римску теологију VI века. Папа Вигилија који је писао епископу Профутурију Брашком, 538. године, говори да је за освећење базилике довољно служење Мисе у њој, а да при томе не инсистира на обавезном полагању моштију мученика у сваки нови храм који се освећује.[68]

Други део освећења храма – Чин обновљења храма (τὰ ἐγκαίνια) данас представља саставни, док је некада, како смо рекли, био засебни део обреда стављања зграде цркве у јавну функцију, односно, послужимо се речима Николе Кавасиле њеног *постајања молитвеним домом*.[69] Иако је термин *обновљење* постао својеврстан *terminus tehnicus* којим се назива овај део чина, ипак, да бисмо правилно разумели суштину самог обреда, не треба да губимо из вида и друга значења грчке речи τὰ ἐγκαίνια. Поред обнављања учињеног освећења, он означава још и посвећење, отварање неког простора за јавну и општу употребу, његову инаугурацију. Све те значењске димензије овог термина обухваћене су самим чином обновљења.

Пракса обновљења храма своје порекло, попут толиких других феномена у животу хришћанске Цркве, води како из старозаветног култа из кога је потекла, тако и из античког окружења у коме је настајала и била формирана. Јуда Макавеј и његова браћа установили су празник *обновљења храма*, 165. године пре Христа, у Јерусалиму у спомен новог освећења храма који је оскрнавио Антиох Епифан 168. године.[70] Сигурно је да су и позноантички обреди инаугурације многобожачких храмова и јавних зграда у којима су учествовали високи представници грађанских и религијских власти имали одређеног утицаја на формирање ове праксе.[71]

Историјски гледано, обновљење хришћанског храма је сложен феномен. Под обновљењем можемо разликовати – јавно и свечано стављање у функцију одређеног објекта, у овом случају хришћанског храма, и годишње прослављање овог догађаја. Свети Григорије Богослов о томе говори: „Обновљење частвовати стари је закон, и добар је; боље рећи ново поштовати обновљењем, и то не јед-

---

[68] *Исто*, 340.

[69] Никола Кавасила, *наведено дело*, 170.

[70] „А рече Јуда и браћа његова: Ево, поражени више непријатељи наши. Узиђимо у Јерусалим да очистимо Светиње и обновимо их (...) И одредише Јуда и браћа његова и сва заједница Израиљева да се празнују дани обновљења Жртвеника у вријеме своје сваке године осам дана од двадесет петог месеца Хаслева с радошћу и весељем.“ (1 Мак 4, 36, 59). Овај празник помиње се и у Новом завету. Христос узима учешће у том чину: „А бијаше тада Празник обновљења храма у Јерусалиму и бијаше зима.“ (Јн 10, 22). О томе Свети Григорије Богослов у својој беседи На нову недељу (Томину недељу – Антипасхе) приликом освећења храма Светог мученика Маманта близу Назијанза говори: „И бијаше Празник обновљења храма у Јерусалиму и бијаше зима“ (зима) неверја, и беше присутан Исус – Бог и храм (= тело); Бог вечни, храм новонастали, који се за један дан руши и кроз три дана васкрсавајући и остајући у векове, да бих ја био спашен ...“ Григорије Богослов, *Празничне беседе*, прев. А. Јевтић, Требиње – Врњачка Бања 2001, 158.

[71] В. Пермяков, *наведено дело*, 352.

ном, него и много пута, пошто сваки круг године доноси тај дан (обновљења) да не би времено добро било избрисано, нити да протекне помрачено дубином заборава.“[72] Та друга димензија временом је ишчезла из живота Цркве, остајући само у најмањим траговима присутна у њеном календару, а сам чин се стопио у једну целину с првобитним обредом освећења храма.

Како је већ речено, за разлику од освећења храма које је конципирано као један *затворени*, у оба смисла те речи – и просторно (у самом храму односно олтару) и социјално (само од стране клирика) – *чин*, обновљење је *чин отвореног типа*. Оно се обавља не само у згради храма него и изван ње и у њему узимају учешће сви чланови црквене заједнице – како клирици тако и лаици. То је јасно из *Припремне рубрике* – одређења дана вршења овог дела Чина у којој стоји: „И ако је могуће у исти тај дан извршити освећење и обновљење храма, у све се архијерејске [одежде] поново облачи [епископ] и полази *заједно са свештеницима и архијерејима, и осталим клиром и народом*, у други храм у којем су већ раније биле остављене мошти мученика.“[73] Обновљење је типично стационарно богослужење са учешћем народа који литијски прелази из једног у други храм, а само средиште чина представља отварање вратију, свечани улазак у храм и полагање моштију.[74]

Литијски улазак архијереја са клиром и народом у храм, и уношење моштију, симболички представља улазак самога Христа у свој новоосвећени дом; по речима Николе Кавасиле: „...стога кад се архијереј нађе пред вратима храма и пре него што свете мошти унесе унутра, он отвара двери узвикујући као да у храм уноси самога Христа и моштима указује почаст која приличи часним Даровима; уосталом те кости и јесу истински храм и Жртвеник Божији док овај рукотворени Жртвеник који се освештава представља образ истинскога Жртвеника.“[75] Уколико се овде сетимо, раније наведених речи, истога Светитеља да је „...*само човечанска природа у стању да представља истински Храм Божији и Жртвеник*...“[76] видећемо да он заступа једну динамичку антропологију освећења људске природе, класичним речником аскетског богословља – *обожења* као крајњег циља људског живота. Пошто је обожење, у ствари, бивање у стању аутентичне и пуне људскости, а она је увек производ сједињења са Богом, односно – *светост*, онда је по себи јасно да људска природа која је потенцијално у стању да представља истински Храм Божији то остварује у примерима светих – колико крвних мученика толико и оних који су прошли бескрвно мучеништво хришћанског подвига.

Треба рећи и пар речи о значају мученичких моштију у освећењу литургијског простора. Нећемо говорити о историјском развоју односа жртве-

---

[72] Григорије Богослов, *наведено дело*, 157.

[73] ДЕЧ 69 207б; СТУ РНБ ГИЉФ 32 175а.

[74] В. Пермяков, *наведено дело*, 352.

[75] Никола Кавасила, *наведено дело*, 178.

[76] *Исто*, 171–172.

ника, односно евхаристије и мученичких моштију, него ћемо се задржати на покушају да укажемо на теолошке основе које стоје у темељима овог односа.

Један од основних теолошких разлога који је повезао мученичке мошти и жртвеник скривен је управо у његовом имену. Мучеништво, односно жртвено приношење себе, свога живота, за веру у Христа Спаситеља представља непосредно укључивање у Христову жртву – због тога су мученици савршени ученици Христови. Пошто евхаристија представља светотајинско понављање Христове жртве, а оно се одвија првенствено на жртвенику, логично је било да се и они који су жртвовали своје животе за Господа на одређен начин укључе у тај процес. О томе управо говори виђење Јована Богослова описано у Откровењу: „И кад отвори пети печат видех под жртвеником душе закланих за реч Божију и за сведочанство Јагњетово које имаху.“ (Отк 6, 9)

Ту ерминевтичку линију следи и Никола Кавасила говорећи да се мошти постављају под жртвеник на крају освећења јер се на њему свештенослуже тајне Христове, а мошти су *најсродније тајнама* јер је у њима све сродно и саобразно Христу, сједињено са њим: „...па ако је игде међу видљивим вештаственим стварима могуће пронаћи и осетити Спаситеља то је међу овим моштима.“[77]

Иако то касније почиње да изгледа и да се разумева другачије, понекад и сасвим супротно изворном значењу, мошти мученика, уз све поштовање које су изазивале и са којим су третиране, нису изворно имале улогу својеврсног довршења освећења: „Полагање мученичких моштију није за циљ имало да „освети“ ново богослужбено место или, рецимо још прецизније, олтар. Оно има своје одговарајуће место у самом процесу освећења: присуство мученичких моштију повећава радост заједнице која је већ усхићена инаугурацијом нове црквене зграде: олтар са моштима, то јест, Христос са својим најистакнутијим сведоцима, доводи до савршенства симболичко значење цркве као зграде.“[78]

Овакво разумевање произлази из једног здравог и исправно постављеног христоцентричног богословља, какво је, рецимо, било присутно у тумачењу односа моштију мученика и Христа односно евхаристије и жртвеника присутном код светог Амвросија Миланског. Милански Архијереј јасно говори: „Нека те жртве које су победиле приступе месту где је Христос принесена жртва. Али Онај који је страдао за све је на олтару; они који су искупљени његовим страдањем су испод олтара.“[79] Централни значај Евхаристије за живот Цркве није смео да буде заклоњен ничим другим – па ни светошћу моштију и поштовањем које им је указивано. „Полагање мученичких моштију у олтар и миропомазање у каснијим временима“, запажа Н. Милошевић, „почело је да бива сматрано суштинским елементима установљења жртвеника и цркве. Али је служење литургије наставило да има *главну улогу* у служби освећења.“[80] То показује да

[77] *Исто*, 178.

[78] I. M. Calabuig, *наведено дело*, 341.

[79] Ambrosius, *Epistula 22*, 13, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 82/3.

[80] N. Milosevic, *To Christ and the Church – The Divine Eucharist as the All-Encompassing mistery of the Church*, Los Angeles, 2012, 140.

полагање моштију нема суштински значај за освећење жртвеника него је оно првенствено чин са пастирском поруком.[81] Нажалост, неће проћи много времена а ова ће визија уступити место другачијим концепцијама и разумевањима.[82]

Као што смо из претходно реченог могли да видимо структура чина освећења жртвеника[83] и храма представља паралелу са структуром хришћанске светотајинске иницијације у целини, а не само са Светим крштењем. Свештени триптих раног хришћанства, којим је инициран нови члан црквене заједнице, понавља се и на примеру жртвеника: он се кропи водом – крсти, помазује миром – миропомазује и на њему се служи Евхаристија – учествује у Литургији. Овај структурални и идејни паралелизам: „постао је истовремено кључ за тумачење целокупног обреда [освећења] и показатељ пута ка [разумевању] његове структуре.“[84]

Да су тога били свесни и наши преци у временима које овде истражујемо види се и из једног од најзначајнијих богословских сведочанства о теолошком разумевању освећења литургијског простора у српском средњовековљу.[85] Оно се налази у Доментијановом *Житију Светога Саве*. Пишући о томе како је Свети Сава подигао у Ватопеду први од три параклиса, посвећен Рођењу Богородице,[86] Доментијан за ову светињу бележи да ју је Сава „...када је била свршена и украшена сваким потребама предао Богу и Оцу и Светоме Духу *светим крштењем*.“[87] Он, дакле, наизглед лаконски а у ствари богословски прецизно, замењује назив целог обреда освећења термином крштење!

У Централној молитви освећења храма садржана је једна од основних теолошких порука овог чина којом приводимо крају ово излагање: за-

[81] I. M. Calabuig, *наведено дело*, 341.

[82] Није на одмет подсетити и на чињеницу да мошти светих нису биле намењене само олтарским просторима и жртвеницима. И теолошко разумевање и популарна побожност довели су до тога да се оне све више и више чине доступнима широј заједници верних а не само клиру у олтару. Самим тим мошти су веома рано започеле да заузимају друга, одговарајућа, места у самом храму. (Jelena Bogdanovic, *The Performativity of Shrines in a Byzantine Church:The Shrines of St. Demetrios*, Пространственные иконы перформативное в Византии и Древней Руси, редактор – составитель А. М. Лидов, Москва, 2011, 275).

[83] Напоменимо и то да освећење трпезе Кавасила тумачи још и као својеврстан успон у богопознању, односно богоопштењу, где је омивање водом – *очишћење* од зла, (Свети Никола Кавасила, *наведено дело*, 174) прање трпезе вином и мирисним уљем, „људским производима“, делима људских руку – као стицање одговарајућих врлина, подвиг, наш допринос узрастању, *просветљење*, а изливање светог мира као изливање благодати Божије на жртвеник односно – *сједињење* (*исто*, 175).

[84] I. M. Calabuig, *наведено дело*, 344.

[85] Више о томе у: Г. Подскалски, *Средњевековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1359)*, Београд 2010, поглавље: Градња цркава – црквено сликарство – црквена музика 187–202.

[86] М. Живојиновић, *наведено дело*, 16.

[87] Доментијан, *Живот Светог Саве и живот Светог Симеона*, пр. Р. Маринковић, прев. Л. Мирковић, Београд 1988, 71.

хваљујући основи Божијих доброчинстава, Оваплоћењу Христовом, *доласку у телу Твога Јединородног Сина* и изливању Духа Светога на Цркву, *узневши се на небо.* [Христос] *обуче своје Ученике и Апостоле, као што је обећао, у силу с висине, која је Дух Свети* омогућен је њен живот и њена служба која се, између осталог, открива и показује кроз могућност освећивања и посвећивања литургијског простора – *установљење цркава и утврђивање жртвеника.*[88]

Vladimir Vukašinović

THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE RITE OF CONSECRATION OF THE LITURGICAL AREA IN SERBIA IN 13TH AND 14TH CENTURY

Summary

In this paper, the author first identifies the place and number under which Serbian liturgical monuments of the 13th and 14th century, which include the Rite of Consecration of a Church, have been preserved: RNB GILJF 32, DEČ 69, MSPC 112, DEČ 67 and PB 365. He then engages in their liturgical analysis, revealing which of them are more and which less relevant for his research. He concludes that these rites originate from the post-iconoclastic variant of the Rite of Consecration of a Church, such as can be found in the oldest preserved euchologion of this type – the so-called Strategios Euchologion Paris. Coisilin. gr 213 from 1027. He then provides a theological interpretation of the rite, pointing at multiple parallels that can be drawn between the consecration of the altar and the church and the act of Christian sacramental initiation. The consecration of the altar mirrors the clerical triptych of early Christianity whereby a new member of the church community was initiated: it is sprinkled with water – baptised, anointed – anointment and Eucharist is celebrated within it – participation in the Liturgy. Such structural and ideological parallelism became, at the same time, the key to interpreting the entire rite of consecration, enabling insight into its structure. This is particularly apparent in Serbian medieval hagiographical materials where the Rite of Consecration of a Church is called holy baptism.

[88] ДЕЧ 2066; СТУ174а.

РОДОСЛОВНЕ ПРЕДСТАВЕ И ИДЕЈА ПРАРОДИТЕЉСТВА У МАНАСТИРУ СТУДЕНИЦИ*

ДРАГАН ВОЈВОДИЋ

Апстракт. – Идеја о уподобљености династије Немањића владарском роду древног Израиља, истакнута посветом и сликаним програмом Краљеве цркве, негована је у Студеници и касније. Њу изражавају и њоме симболички наткриљују читаву манастирску порту две монументалне слике – Лоза Јесејева и Лоза Немањића – насликане једна крај друге на источној страни западне улазне куле, по свему судећи у доба Стефана Душана. Наглашено истицање култа прародитељства у Студеници везано је за њену улогу гробног места родоначелника и представника првих генерација светородне династије.

Кључне речи: Студеница, Краљева црква, улазна кула, Лоза Немањића, Стефан Душан

Веома ретка, заправо сасвим необична посвета Краљеве цркве у Студеници Светом Јоакиму и Светој Ани – „праведницима и прародитељима Христовим", како су словљени у ктиторском натпису на апсиди[1] – поодавно је привукла научну пажњу (сл. 1). Пре више од четрдесет година понуђено је и њено проницљиво објашњење. Уз католикон посвећен Богомајци, краљ Милутин је саградио параклис који је славећи прародитеље Господње по телу требало да узвелича и успомену на светородну лозу ктитора Студенице, почевши од њеног оснивача светог Симеона. То тумачење, које је изнео Слободан Ћурчић, ослоњено је на садржај поменутог ктиторског натписа, у којем се упоредо помињу Христови и Милутинови преци, али и на тематски програм живописа краљевске црквице.[2] Нарочито је речито програмско решење у најнижој зони

* Чланак садржи део резултата остварених на пројектима „Српска средњовековна уметност и њен европски контекст" и „Традиција, иновација и идентитет у византијском свету", које подржава Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

[1] За најбоље издање тог натписа и његов коментар cf. Г. Бабић, *Краљева црква у Студеници*, Београд 1987, 19–24, сл. 5.

[2] S. Ćurčić, The Nemanjić Family *Tree in the Light of the Ancestral Cult in the Church of Joachim and Anna at Studenica*, ЗРВИ 14/15 (1973), 191–195. Истицање двоје патрона у ктиторском натпису као Христових прародитеља, а не Богородичиних родитеља, само је један од разлога за одбацивање тумачења посвете и програма Краљеве цркве попут

наоса малог студеничког храма. На јужном зиду насликани су краљ Милутин, као ктитор, и краљица Симонида, које Христу приводе патрони – Спаситељеви прародитељи Свети Јоаким и Света Ана (сл. 2). Наспрам њих, на северном зиду место су добили ликови краљевих праотаца, Светог Симеона и Светог Саве, што молитвено приступају Богородици (сл. 3). Пошто су та два Немањића насликана тачно наспрам богоотачког пара показан је паралелизам између две свете генеалогије (сл. 2–5).[3] Такво решење представља, како сматра професор Ћурчић, пресудан корак ка уобличавању вертикалне генеалошке слике Немањића по подобију Лозе Јесејеве.[4] Идеја прародитељства прожима, међутим, знатно обухватније сликани програм Краљеве цркве. У највишим зонама храма, при дну куполе, насликан је фриз с тридесет и четири попрсја Спаситељевих телесних предака, којем је посебну пажњу посветила професорка Гордана Бабић (сл. 6).[5] Његова појава у Краљевој цркви није сасвим неочекивана с обзиром на заокупљеност позновизантијског света историчношћу Божијег оваплоћења. Слични, веома развијени низови старозаветних праведника, царева, пророка и свештеноначалника могу се срести у вишим зонама многих великих храмова из доба Палеолога.[6] Ипак, они нипошто нису уобичајени за мале цркве попут Краљеве.[7] Стога је јасно да је на подробност у представљању ликова Христових телесних прародитеља у студеничком параклису значајно утицала храмовна посвета. Поменути ликови предака у најнижој зони Краљеве цркве чине, дакле, тек завршетак и поенту свечаног богословско-идеолошког дискурса започетог библијском лозом, односно низом прародитељских слика у куполи.

Истицање паралелизма између представника српске светородне династије и библијске лозе праведника може да се пратити у српској монументалној уметности још од друге половине XIII века. Већ у Сопоћанима и Ариљу, а изгледа и у Морачи, долази до програмског приближавања или чак преплитања хоризонталних генеалошких низова Немањића и представе Лозе Јесејеве.[8] У то време, у доба краља Уроша I, родословно стабло Спаситељевих телесних

оног које је дао B. Cvetković, *König Milutin und die Parakklesiai des Hl. Joachim und der Hl. Anna im Kloster Studenica*, Balcanica 26 (1995), 251–269.

[3] Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree*, 193–194. Иако је истицање поменутог паралелизма несумњиво плод пажљивог промишљања, не треба губити из вида ни то да је у овом виду он био могућ, а на неки начин је и узрокован јединственим, сасвим сведеним унутрашњим простором малог храма. На зидовима црквице није било могуће развијати дуге и непрекидне поворке. У том светлу ваља сагледавати и односе између неких насликаних личности, пре свега између ктитора и његових предака. Cf. Бабић, *Краљева црква*, 182–191.

[4] Ćurčić, *The Nemanjić Family Tree*, 194–195.

[5] Бабић, *Краљева црква*, 76–87.

[6] Б. Стевановић, *Представе Христових прародитеља у цркви Светог Ђорђа у Речанима*, Косовско-метохијски зборник 5 (2013), 31–33, са старијом литературом.

[7] У мањим храмовима појаве се каткад ликови свега неколицине Христових телесних предака. Cf. Стевановић, *Представе Христових прародитеља*, 27–31, 33.

[8] Д. Војводић, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд 2005, 111–113, са старијом литературом.

предака постаје и мотив аренги српских владарских повеља.[9] Програмска решења уметности XIII столећа која су доводила у просторну и идејну везу две генеалогије, наставиће да трају и у потоњем српском сликарству.[10] Разумљиво је, зато што се зачеци настанка вертикалне генеалошке слике српске светородне династије, такозване Лозе Немањића, створене у другој деценији XIV века, морају да траже у претходном столећу. На њену појаву утицало је више разнородних чинилаца.[11] Политичке прилике из времена краља Милутина нису биле ни главни ни искључиви покретач стварања новог решења српске династичке иконографије. Матици давно започетог идеолошког тока Милутиново доба дало је изгледа само нарочито убрзање и оквир за досезање до заокруженог и логичног резултата. Исто тако, важно је уочити да тај резултат неће изгубити нимало на актуелности и прихваћености ни након што политичка дешавања из времена Уроша II буду ствар прошлости. Различити иконографски и идејни елементи Лозе Немањића постепено су припремани и у другим Милутиновим задужбинама, попут Љевишке.[12] Зато програмско решење из Краљеве цркве треба посматрати тек као етапу у вишедеценијској генези слике српске светородне династије у виду лозе. Ипак, не може се поређи да је реч о значајној етапи и да је идеја прародитељства нарочито убедљиво истакнута посветом мале студеничке цркве и паралелизмом у постављању ликова представника двеју светих генеалогија у најнижој зони њеног сликарства. Ширу историјску залеђину и богословску пуноћу тој идеји даје, како је поменуто, низ ликова библијских праотаца Спаситељевих у подножју куполе. Неспорна је због тога вредност темељних запажања Слободана Ћурчића и Гордане Бабић о идејама које леже у основи необичне посвете Краљеве цркве и програма њеног сликарства.

Остало је, међутим, неразмотрено питање потоње судбине мисли о прародитељству у самом манастиру Светог Симеона, мада је за то било доброг повода. Наиме, на источној страни западне студеничке куле насликана су, сасвим сигурно након доба краља Милутина, два родословна стабла (сл. 7). Једна поред друге, ту су се уздизале колосалне, некада преко дванаест метара високе, а сада једва разазнатљиве Лоза Јесејева и Лоза српске светородне династије (црт. 1).[13] Њихова програмска поставка представља ехо оног родословног паралелизма истакнутог у сликарству Краљеве цркве. Једина битна разлика је у томе што је овде на кули иконографска експликација далеко

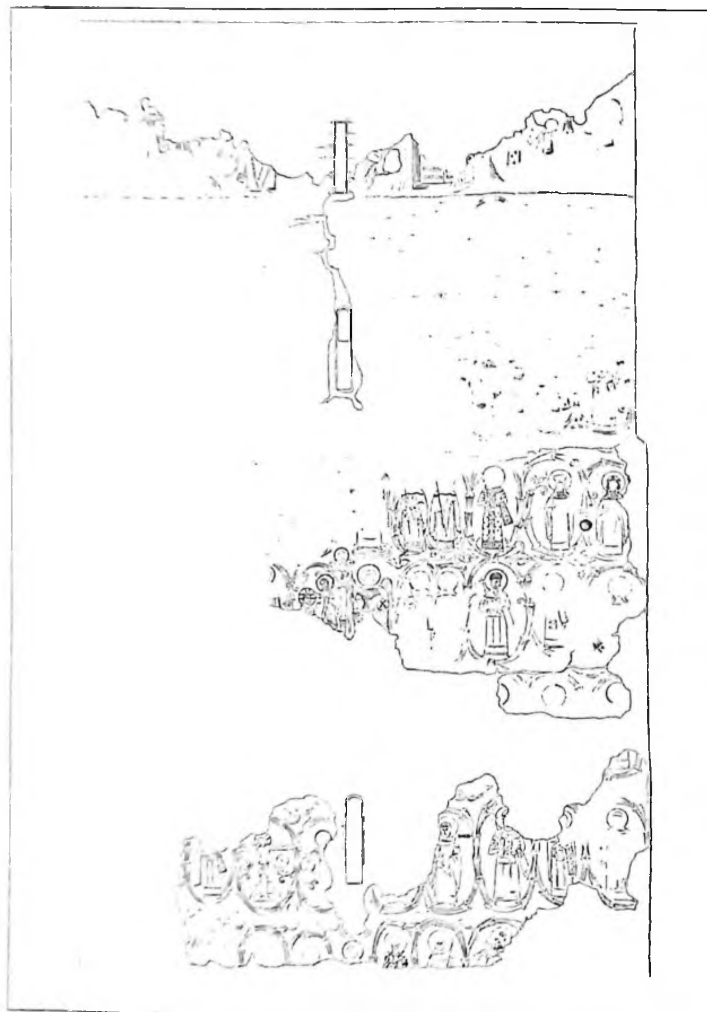
[9] С. Марјановић, *Мотив Лозе Јесејеве у доба Уроша I*, Зборник Филозофског факултета, серија А: Историјске науке, 18 (1994), 119–125.

[10] Војводић, *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија*, 111.

[11] Idem, *Од хоризонталне ка вертикалној генеалошкој слици Немањића*, ЗРВИ 44/1 (2007), 295–311.

[12] *Ibidem*, 301–302, са старијом литературом у којој је пропушен рад: Б. Тодић, *Краљ Милутин са сином Константином и родитељима монасима на фресци у Грачаници*, Саопштења 25 (1993), 18, 20–21.

[13] Објавио их је: В. J. Ђурић, *Лоза српских владара у Студеници*, у: Зборник у част Војислава Ђурића, Београд 1992, 67–79.



Црт. 1. Остаци сликарства на источној фасади западне куле у Студеници, нацртао Д. Тодоровић (Институт за историју уметности Филозофског факултета у Београду)

подробнија. Као да је мисао о уподобљености Светог Симеона и његових светородних наследника богородном Авраамовом, односно Јесејевом потомству изведена из малог студеничког храма, где је назначена, у спољашњи простор да би симболички наткрилила читаву манастирску порту. Рекло би се, зато, да је идеја о светородном прародитељству у Студеници трајала континуирано дуже време, стичући све већу богословску и идеолошку ширину.

Томе није тешко пронаћи разлог. Студеница је не само главна ктиторија, него и гробно место мироточивог родоначелника, односно прародитеља свих Немањића – Светог Симеона.[14] Она је тло освећено његовим чудотворним телом из којег је изникла светородна династија. Но, не би требало заборавити ни то да су у манастиру били сахрањивани готово сви значајнији али и они мање угледни представници прве три, па и четири генерације Немањића. Даница Поповић је зато потпуно у праву када говори о Студеници као о њиховој „породичној гробници".[15] Осим Светог Симеона ту је место вечног покоја нашла и његова супружница, мајка династије, Света Ана – Анастасија.[16] Неки мање поуздани извори указују на то да је у Симеоновом манастиру лежало и тело једне Немањине кћери.[17] У време када је осликавана источна фасада западне куле, у Студеници су засигурно почивале мошти првовенчаног краља Стефана и његовог старијег брата Вукана.[18] Архиепископ Данило Пећки сведочи да је и друговенчани краљ Радослав, ктитор велике припрате, сахрањен такође у студеничкој лаври.[19] Непосредно уз гробове Светог Симеона и Свете Анастасије покопана су и два њихова мање позната потомка – Вуканов син Растко, замонашен под именом Теодосије, и син краља Уроша Првог – Стефан (црт. 2). Важно је поменути да су у натписима који обележавају гробове ове потоње двојице наведени сви њихови немањићки преци укључујући, наравно, Светог Симеона.[20] У манастиру мироточивог родоначелника с толико освештаних гробова предака истицање идеје о прародитељству, с нагласком на светородности Немањића и њиховој уподобљености древној владарској лози Изабранога народа имало је, свакако, нарочит смисао.

Намећу се, међутим, и питања о времену настанка и личности наручиоца представа две свете лозе на фасади студеничке куле. Професор Војислав Ј. Ђурић, коме припада заслуга за препознавање основног садржаја тих родословља, датовао их је у доба династије Лазаревића, односно Бранковића.[21] С мање или

[14] О гробу светог Симеона у Студеници cf. Д. Поповић, *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд 1992, 24–31.

[15] *Ibidem*, 42.

[16] *Ibidem*, 31–34.

[17] *Ibidem*, 45, са упућивањем на извор.

[18] *Ibidem*, 42–45.

[19] *Ibidem*, 46, са упућивањем на извор.

[20] *Ibidem*, 45–46.

[21] В. Ј. Ђурић, *Лоза српских владара у Студеници*, 68–73; idem, *Друштво, држава и владар у уметности у доба династије Лазаревић-Бранковић*, ЗЛУ 26 (1990), 34–41.

више опреза писац ових редова је његово мишљење прихватао или доводио у питање у неким чланцима, да би га потпуно оспорио у својој необјављеној докторској тези.[22] Својевремено је и Оливер Томић посумњао у тачност Ђурићевих судова, истичући да је студеничка лоза „због лошег стања данас скоро непроверива". Према Томићевом мишљењу, „много је логичније претпоставити" да је настала у доба Стефана Душана.[23] Бранислав Тодић је недавно такође изразио уверење да су две лозе насликане раније но што се испрва мислило, датујући их у средину XIV века.[24] Но, ниједан од поменуте тројице аутора није се упустио у аргументовано разматрање детаљно изнетих ставова академика Ђурића. Ваљало би то учинити сада, бар у мери коју дозвољавају доступни подаци о споменику.

У основи, Ђурићево мишљење о позном настанку родословних слика у Студеници заснива се на претпоставци да је лоза српских владара садржала седам хоризонталних редова, дакле више но било која позната Лоза Немањића, и да су Лазаревићи, а потом и Бранковићи наглашено истицали своје порекло од Немањића.[25] Идентитет личности насликаних у првих пет редова В. Ђурић је настојао да утврди кроз поређење са сачуваним Лозама Немањића, мада и између тих старијих династичких слика постоје знатна несагласја. Закључио је да је доњи део родословног стабла српских владара у Студеници најсличнији вертикалној генеалошкој представи светородне династије из Пећи.[26] Сачувани, доњи део студеничке Лозе садржао би, према Ђурићу, ликове Немањића од Светог Симеона до цара Душана. Горња два реда, сада потпуно уништена, морала су зато, како је претпоставио угледни истраживач, садржати ликове потоњих српских династа. У врху источног зида куле, наводно изнад обе лозе и Јесејеве и Немањићке било је насликано велико Христово попрсје с отвореним јеванђељем у руци и анђели који су старозаветним и српским владарима доносили с небеса царске инсигније.[27]

Сумњу у овакво тумачење изазива већ то што се крвно повезивање Лазаревића и Бранковића с Немањићима појављује у писаним изворима веома ретко и веома касно.[28] Тако деспот Ђурђе у својим повељама уопште не

[22] Д. Војводић, *Владарски портрети српских деспота*, у: Манастир Ресава. Историја и уметност, приредио В. Ј. Ђурић, Деспотовац 1995, 82, н. 62; Д. Војводић, *Идејне основе српске владарске слике у средњем веку*, Докторска дисертација, Београд 2006, 102–103.

[23] О. Томић, *Ликови краља Драгутина у српском средњовековном сликарству*, Рачански зборник 3 (1998), 80.

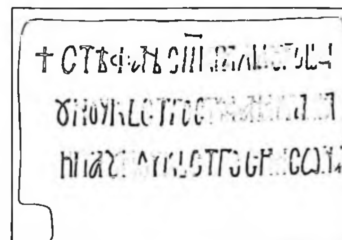
[24] М. Чанак-Медић, Б. Тодић, *Манастир Студеница*, Нови Сад 2011, 111.

[25] Ђурић, *Лоза српских владара у Студеници*, 73–77; idem, *Друштво, држава и владар*, 40–41.

[26] Idem, *Лоза српских владара у Студеници*, 70; idem, *Друштво, држава и владар*, 39.

[27] Idem, *Лоза српских владара у Студеници*, 70–72; idem, *Друштво, држава и владар*, 36–39.

[28] На те изворе скренуо је пажњу В. Ј. Ђурић (*Лоза српских владара у Студеници*, 75). О значајним новинама у српској династичкој идеологији из времена Лазаревића,



Црт. 2. Натпис на надгробној плочи Стефана, унука Светог Симеона (према: Д. Поповић, *Српски владарски гроб*)

помиње Немањиће као своје претке, а у време док је владао Србијом одрекао се чак и немањићког владарског имена Стефан.[29] Са друге стране, деспот Стефан Лазаревић позива се у правним актима на Светог Симеона и Светог Саву као на прародитеље. Међутим, он то чини доста ретко и без навођења имена било ког другог Немањића из богатог династичког родословља.[30] Још је значајније то да представе светих Симеона и Саве нису биле никада непосредно програмски повезане с портретима Лазаревића или Бранковића.[31] О појави представе неког светог краља или цара из Немањићког рода у задужбинама тих потоњих владара нема, наравно, ни најмањег наговештаја. Нема га ни када је у питању међусобно династичко повезивање портрета Лазаревића и Бранковића или њихово идејно везивање за било какве представе старозаветних праведника. Не постоји потврда да је Христова генеалогија уопште добијала место у програмима храмова моравске Србије, па и оним највећим. Развијени низови представа Христових прародитеља у највишим зонама Раванице и Ресаве,[32] указују са знатном убедљивошћу на то да Лоза Јесејева није била сликана у припратама тих храмова. У доба моравске Србије било је потпуно запостављено и фасадно сликарство какво краси студеничку кулу.[33] Најзад, Ђурићево мишљење да су ликови Лазаревића у Студеници заузимали место изнад портрета цара Душана и његових ближњих, потпуно одељени од Вукана и Вукановића, противно је логици било каквог родословног стабла. Представе ових потоњих красиле су два најнижа реда студеничке Лозе, што с правом закључује и В. Ј. Ђурић.[34] Веза Лазаревића и Бранковића, насликаних на врху

односно о променама у односу на схватања из доба Немањића cf. С. Марјановић-Душанић, *Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узори и нови модели*, ЗРВИ 43 (2006), 77–92.

[29] Војводић, *Владарски портрети српских деспота*, 82.

[30] *Ibidem*, 82–83.

[31] *Ibidem*, 82, н. 63. Само је у Раваници портретима кнеза Лазара и његове породице донекле приближен лик светог Симеона Српског, али тој Симеоновој представи није придружен ни један други династички портрет већ је она насликана у низу великих пустиножитеља хришћанског света (Б. Живковић, *Раваница. Цртежи фресака*, Београд 1990, 37–38).

[32] Б. Живковић, *Ресава. Цртежи фресака*, Београд 1983, II; idem, *Раваница*, 12–15; Б. Тодић, *Манастир Ресава*, Београд 1995, 73–74.

[33] Cf. Д. Војводић, *Изгубљени остаци фресака западног прочеља Спасове цркве у Жичи*, ЗРВИ 50/2 (2013), Mélanges Lj. Maksimović, 690, са старијом литературом.

[34] Ђурић, *Лоза српских владара у Студеници*, 71.

династичког стабла, са Вуканом, од којег је потицала кнегиња Милица, била би зато потпуно несагледљива.[35]

Нажалост, у Републичком заводу за заштиту споменика културе у Београду нема фотографске документације која је морала бити начињена током конзерваторских радова на кули 1990. године. Због тога није могуће до краја проверити цртеже које је пре скоро четврт века начинио Драгомир Тодоровић у истраживачкој сарадњи с професором Ђурићем, а управо су се на њих ослањала тумачења потоњег (црт. 1, 3–5). Могуће их је засада контролисати само делимично, и то захваљујући фотографијама покојног професора Ивана Ђорђевића, начињеним са конзерваторских скела, управо 1990. Од извесне помоћи су и снимци фондације *Благо*, урађени с нешто веће даљине. Фото-документација показује да су поменути цртежи у основи добри, али да на њима има и детаља који не одговарају стању на споменику. Тако, рецимо, детаљно исцртано лице владара у којем је препознат краљ Милутин, већ 1990. није било ни најмање сачувано (сл. 8). Изглед инсигнија у рукама неких представника династије не заснива се на подацима које је чувао сам споменик. Као пример могу се навести акакија и крст на врху скиптра особе из другог реда стабла, означене као кнез. Чак ни најмањи обриси тих детаља не уочавају се на веома добрим Ђорђевићевим фотографијама крупног плана.[36] Лоза Јесејева је, по свему судећи, била нешто виша од српског династичког стабла и имала је чак осам редова. Она се простирала до врха зида, о чему сведоче трагови владарске фигуре крај које се још увек види део вреже. Изнад Лозе Јесејеве и иначе се не слика благосиљајући Господ јер је он по телу и сам плод тог стабла, па „изниче" из његовог врха, а ни анђели који спуштају царске инсигније.[37] Такође, била би необична појава попрсја Христа с отвореном књигом у рукама над Лозом српских владара. На свим познатим Лозама Немањића на којима је приказан, Спаситељ с обе руке благосиља чланове династије.[38] Надаље, изгледа да Лоза српских владара није имала седам већ свега шест редова. У највишим зонама трагови те представе су незнатни и нејасни, али испод Христовог попрсја морало се наћи места и за анђеле који врше инвеституру.

Осим тога јасно је да неке кључне личности на Лози нису добро препознате. Професор Ђурић је с разлогом претпоставио да се у средишту четвртог

[35] В. J. Ђурић је помишљао да би кнегиња Милица „могла бити насликана у средини оштећеног реда, изнад претпостављеног цара Душана" и да је тако успостављена генеалошка веза. Cf. Ђурић, *Лоза срӣских владара у Сӣуденици*, 76.

[36] Управо су такви детаљи на цртежима и у описима (Ђурић, *Друшӣво, држава и владар*, 39) наводили на погрешне закључке о времену настанка Лозе. Cf. Војводић, *Владарски ӣорӣреӣи срӣских десӣоӣа*, 82.

[37] За иконографију Лозе Јесејеве cf. V. Milanović, *The Tree of Jesse in the Byzantine Mural Painting of Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Зограф 20 (1989), 48–59; Војводић, *Зидно сликарсӣво цркве Свеӣоī Ахилија*, 152–156, са старијом литературом.

[38] Војводић, *Од хоризонӣалне ка верӣикалној īенеалошкој слици Немањића*, 302–304, црт. 3, 4, сл. 1.

реда нашла фигура краља Милутина (црт. 3), али у личности насликаној одмах здесна препознаје краља Стефана Дечанског. Зато у петом реду види цара Душана кога окружују син Урош, полубрат Симеон, жена Јелена и сестра Јелена.[39] Међутим, фигура у којој је препознат Дечански, била би једина из директне линије наслеђивања од Немање до Душана која је измештена из средишње осе и знатно је умањених димензија у односу на остале краљевске представе. Надаље, Душанов син Урош, у реду изнад, био би приказан попут Симеона Синише, као јуноша у руху дворских достојанственика (црт. 3, сл. 11, 12). Но, он је већ од почетка 1343. године сликан као млади краљ с царским инсигнијама, истоветним онима које ће га красити као краља и српског цара. С таквим инсигнијама он се појављује на породичним владарским портретима, али и на Лозама Немањића у Дечанима и Матеичу.[40] Нарочито би било неприхватљиво да је без царских инсигнија Урош насликан на династичкој представи из прве половине XV века.[41] Због тога треба претпоставити да су непосредно уз краља Милутина у четвртом реду била приказана његова млађа деца Константин и Царица, као у Грачаници.[42] Стефана Дечанског било би тада могуће препознати у средишту петог реда окруженог својим синовима – Душицом и Синишом – и ћеркама – Јеленом и Теодором (црт. 3). Ако би се оваква идентификација показала као одржива, значило би то да је студеничка лоза настала нешто пре октобра 1347, када се Јелена удала за Младена III Шубића.[43] Уништени шести ред лозе, вероватно завршни, могао је да садржи ликове цара Душана и његових најближих сродника укључујући и сина му Уроша.[44]

Но, горњи део студеничког родословног стабла било би могуће, чини се бар у први мах, и понешто другачије реконструисати. У цркви Богородице Црногорске у Матеичу сачувана је необична, композитна владарска лоза која осим ликова Немањића садржи и полуфигуре представника владарских породица Комнина и Асена.[45] Српски престолонаследник Урош био је њихов потомак преко мајке Јелене. Нажалост, још увек није веродостојно одгонетнут начин на који је изведена та династичка комбинација. За сада не би

[39] Ђурић, *Лоза срӣских владара у Сӣуденици*, 71–72; idem, *Друшӣво, држава и владар*, 37.

[40] С. Радојчић, *Порӣреӣи срӣских владара у средњем веку*, Београд 1996, сл. 38, 40–42, 44–45, 47, 51, 71, 73, 77; Д. Војводић, *Порӣреӣи владара, црквених досӣојансӣвеника и ӣлемића у наосу и ӣриӣраӣи*, у: Зидно сликарство манастира Дечана. Грађа и студије, ур. В. J. Ђурић, Београд 1995, 265–268, сл. 8, 15, 16, 20, са старијом литературом.

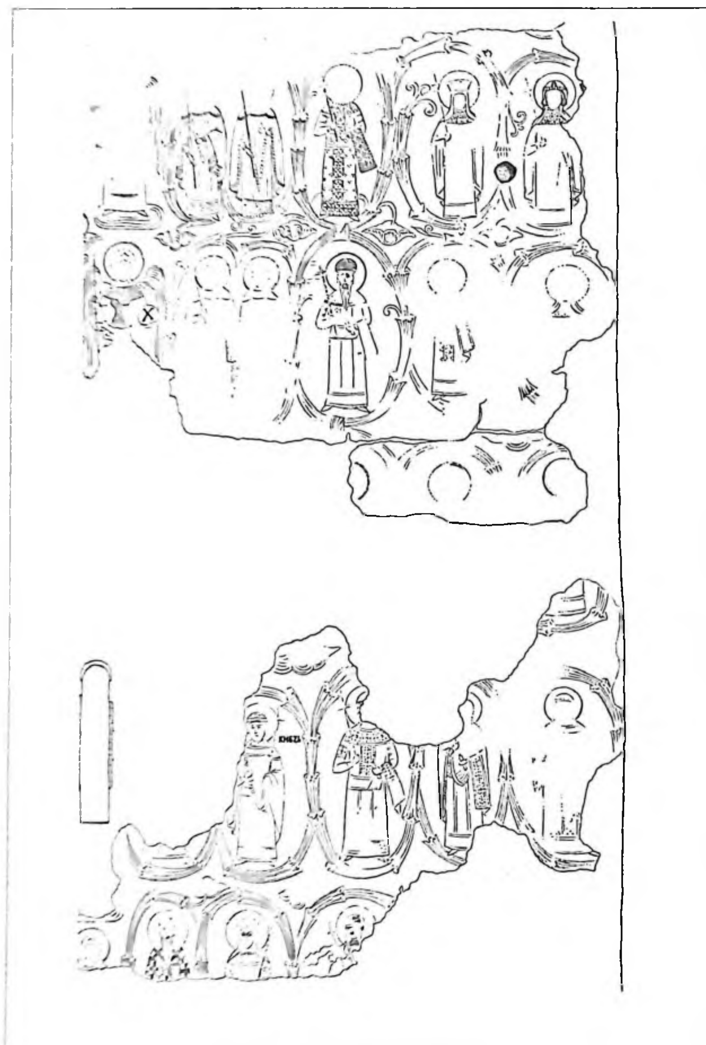
[41] Војводић, *Владарски ӣорӣреӣи срӣских десӣоӣа*, 82, н. 62.

[42] Б. Тодић, *Грачаница. Сликарсӣво*, Београд 1988, 174, црт. XIX. Константин је сликан и на Лози Немањића у Пећи. Cf. Радојчић, *Порӣреӣи*, 49, сл. 33, 34.

[43] Cf. M. Al. Purković, *Byzantinoserbica*, Byzantinische Zeitschrift, 45 (1952), 44–45; Војводић, *Порӣреӣи владара, црквених досӣојансӣвеника и ӣлемића*, 297.

[44] Војводић, *Владарски ӣорӣреӣи срӣских десӣоӣа*, 82, н. 62.

[45] Радојчић, *Порӣреӣи*, 59, сл. 49; I. Božilov, *L'arbre généalogique da la reine Hélène à Mateiée*, Etudes historiques 12 (1984), 7–19; Е. Димитрова, *Манасӣир Маӣејче*, Скопје 2002, 214–221, таб. LIV, сл. 86, 87, са старијом литературом.



Црт. 3. Лоза Немањића, детаљ са црт. 1



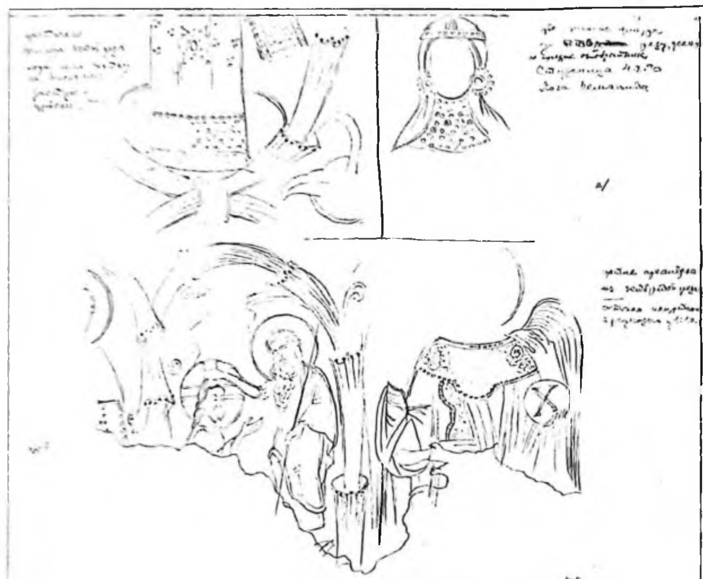
Црт. 4. Радни цртежи Д. Тодоровића с детаљима сликарства на фасади студеничке куле (Институт за историју уметности Филозофског факултета у Београду)

требало потпуно искључити могућност да је нека слична, али од матеичке другачије устројена композитна лоза била насликана у Студеници.[46] Такво решење подразумевало би, међутим, да је разматрана генеалошка слика имала бар седам редова. Устројство сачуваног дела студеничке слике, изглед инсигнија насликаних особа и један сачувани натпис указивали би, ипак, на то да династичка комбинација слична матеичкој није утицала на компоновање доњег дела владарске лозе у Студеници. Неке необичности у том делу слике морају се, стога, објаснити на други начин. Наиме, прва четири реда студеничке владарске лозе садрже нешто већи број ликова него што је то уобичајено на познатим Лозама Немањића. Но, број приказаних личности варира и на тим другим лозама у зависности од расположивог простора и замисли наручилаца, односно иконографа. Чини нам се зато сасвим прихватљивом могућност да су у Студеници били насликани и неки мање важни представници династије којих нема на другим Лозама. Мисли се ту управо на оне именом и пореклом познате Немањиће сахрањене у манастиру Светог Симеона. Њима су у Студеници редовно одржавани помени и на њих се ту, засигурно дуже но другде, очувала успомена. Верујемо, такође, да би се и необично померање лика Немањине жене Ане ка средишту најнижег реда лозе, где је насликана уз свога супруга, и то попут њега (црт. 5) у царском руху, могло објаснити угледом њеног студеничког гроба. Другим речима, уверени смо да је број и значај прародитељских успомена чуваних у Студеници утицао на нека несвакидашња просторна, посветна, програмска, па и иконографска решења у манастиру Светог Симеона.

О томе да је династичка лоза у Студеници насликана у време Стефана Душана, осим иконографских, говоре и неке програмске и стилске особености сликарства куле. Обичај упоредног сликања вертикалних генеалошких слика Немањића и потомака старозаветног Јесеја оставио је трага баш у српској уметности Душановог доба. Две лозе, она богородна и она светородна, насликане су као пандани на западном зиду припрате у Матеичу.[47] Непосредна идејна паралела између тих лоза истакнута је јасније у неким повељама краља Душана но у писаним документима његових претходника и наследника. У аренги

[46] На ту могућност први пут је скренута пажња у: Војводић, *Владарски портрети српских деспота*, 82, н. 62.

[47] V. J. Đurić, *Loza Nemanjića u starom srpskom slikarstvu*, у: Зборник радова. I конгрес Савеза Друштава историчара уметности СФРЈ, Охрид 1976, 54; Димитрова, *Манастир Матејче*, 260–261.



Црт. 5. Калк остатака лика светог Симеона на Лози Немањића у Студеници, нацртао Д. Тодоровић (Институт за историју уметности Филозофског факултета у Београду)

акта којим започиње заснивање властите гробне цркве Стефан Душан најпре говори о владарској бризи према црквама „у првом реду обнове ради и помена и подушја првопрестолних светопочивших краљева и стола српског". Одмах затим истиче да је „примио краљевску власт" од Господа, пошто је Господ управо њега „као од корена Јесејева изабрао изданак, од Бога посађену грану и праунука самовласног господина Симеона светог Немање, унука светог и превисоког краља Уроша".[48] Истакнуте су тако речима оне исте идеје које су исказане иконографијом Лозе Немањића и њеним програмским везивањем за Лозу Јесејеву. Није без значаја ни то да је управо из времена краља и цара Душана сачуван и највећи број поуздано датованих династичких представа у виду лозе (Пећ, Дечани, Матеич). Изглед инсигнија и хаљина владара, односно владарских сродника насликаних на студеничкој лози (црт. 3–5, сл. 8, 9, 11, 12), типологија неколико једва разазнатљивих ликова, начин на који су испртани и моделовани (сл. 9, 10), поставка фигура и цртеж саме вреже лозе

[48] С. Мишић, *Хрисовуља краља Стефана Душана старцу Григорију*, Стари српски архив 12 (2013), 22, 24.

(црт. 3, 4, сл. 12) далеко више одговарају средини XIV столећа но добу деспота Стефана и Ђурђа. У време краља и цара Душана у српској уметности је био распрострањен шире но икада раније или касније и обичај осликавања фасада грађевина.[49] Због свега тога ваља закључити да је управо у доба поменутог Немањића живописано источно лице главне студеничке куле. Најзад, један комад камене пластике с именом краља Душана, пронађен у Студеници, има нарочиту вредност за разумевање односа овог владара према гробном храму родоначелника династије.[50] У том комаду препознат је део монументалног престола некада смештеног, по свему судећи, у студенички католикон.[51] Он не сведочи само о томе да је најмоћнији наследник Светог Симеона као ктитор био присутан у Студеници већ показује и колики је значај за његову владарску идеологију имало гробно место прародитеља династије. Но, то ни мало не чуди ако се има на уму дубока привржeност Стефана Душана култу свог мироточивог претка и непрестано истицање сродништва са Светим Симеоном Српским.[52]

Dragan Vojvodić

GENEALOGICAL REPRESENTATIONS AND THE IDEA OF ANCESTRY IN THE STUDENICA MONASTERY

Summary

In the Studenica Monastery, King Milutin built a chapel dedicated to Saint Joachim and Ana, grandparents of Christ, as the dedicatory inscription reads. It has already been demonstrated that such a dedication and representation of Christ's genealogy on the chapel's frescoes and their programmatic relation with the personalities of the King's own ancestors had a specific theological and ideological basis. They celebrated the genealogy of rulers of the Chosen People, while at the same time hinting at its similarities with the Serbian holy dynasty. The concept of ancestry and the highlighting of parallelism between the Serbian holy dynasty and the ancient Biblical dynasty of the righteous would be developed further

[49] Војводић, *Изгубљени остаци фресака западног прочеља Спасове цркве*, 690; D. Vojvodić, *Newly discovered portraits of rulers and the dating of the oldest frescoes in Lipljan*, Зограф 36 (2012), 147–148.

[50] М. Радујко, *Мермерни уломак с натписом „Стефан краљ четврти" из Студенице*, Наша прошлост 11 (2010), 67–82, нарочито 81–82.

[51] *Ibidem*, 75–77.

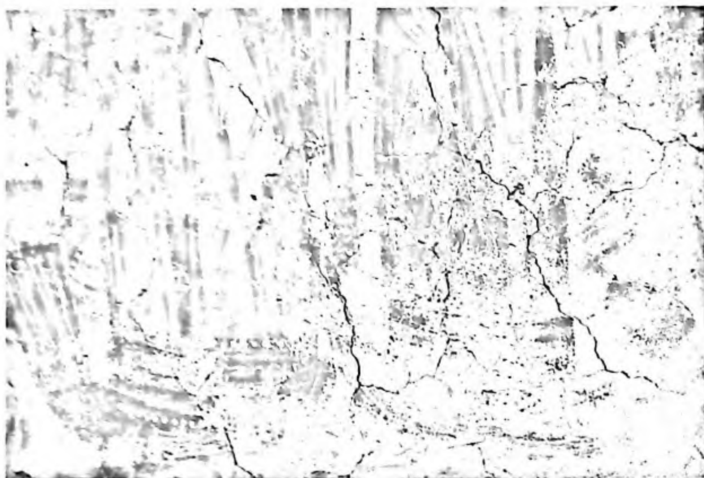
[52] Cf. Војводић, *Портрети владара, црквених достојанственика и племића*, 274; М. Радујко, *Програм живописа око „Краљевског" престола*, у: Зидно сликарство манастира Дечана. *Грађа и студије*, ур. В. Ј. Ђурић, Београд 1995, 304; С. Марјановић-Душанић, Владарска идеологија Немањића, 160–168, са старијом литературом.

in Studenica at a later date. Namely, on the eastern façade of Studenica's western bell-tower two family trees were painted, certainly after King Milutin's era. There stand, one next to the other, originally more than twelve meters high, and now barely discernible, two colossal paintings – the Tree of Jesse and the Tree of the Serbian Holy Dynasty. Their programmatic coordination is an echo of the genealogical parallelism highlighted in the frescoes of the King's Church. This was almost as if the idea of the likeness of Saint Simeon Nemanja and his holy descendants to the God-given descendants of Abraham and Jesse was taken out of the small Studenica church where it was first outlined to the outside area so that it would symbolically tower over the entire monastery yard.

It is not difficult to find reasons why such manifest and lingering emphasis was placed in Studenica on the idea of holy ancestry and the God-chosenness of the ruling dynasty. This monastery was not only the main endowment, but also the mausoleum of the father of the Nemanjić dynasty – Saint Simeon. Other than this, it was the burial place of almost all significant, but also less important, representatives of the first three or four generations of the most important Serbian dynasty. This is why Studenica can be seen as the "family mausoleum" of the Nemanjićs. In the monastery of the father of the dynasty with so many holy ancestral tombs, the development of the idea of ancestry, with an emphasis on the holiness of the Nemanjićs and their similarity to the ruling dynasty of the Chosen People, certainly had a special purpose.

Questions, however, remain regarding the person who ordered the painting of two holy dynasties on the Studenica tower and their time. Vojislav J. Đurić, who recognised the essential content of the genealogies, dated them to the time of the Lazarević, that is, Branković dynasty. Scholarly literature has so far expressed doubts regarding Đurić's dating. Other solutions have been offered, but have lacked critical consideration and argumentation. Unfortunately, verification of V. J. Đurić's views has been made more difficult by the fact that the frescoes on the tower's façade have been poorly preserved and are difficult to access, while research documentation made in 1990 has been published only in the form of not always reliable drawings. However, consideration of the prevailing ideas, programme of ruling and art practice of the Lazarevićs and the Brankovićs, as well as the structure of the depiction of the ruling dynasty Tree, point to the conclusion that the frescoes on the facade of the Studenica tower were not done in the late 14th or the first half of the 15th century. On the other hand, there are plenty of programmatic, ideological, insignological, iconographic and stylistic elements which indicate that these paintings were painted in the mid-14th century, during the reign of Stefan Dušan. Such dating is corroborated by certain traces of Dušan's ktetorial activity in Studenica and his ruling programme where references to the holiness of the dynasty, and particularly its founder – Saint Simeon Nemanja, ktetor of Studenica – occupied an important position.

ПРИЛОЗИ



СЛ. 12. ДЕТАЉ ЛОЗЕ НЕМАЊИЋА НА СТУДЕНИЧКОЈ КУЛИ, СНИМАК Н. ЂОРЂЕВИЋА

АНТРОПОНИМИЈА ОБЛАСТИ СТУДЕНИЦЕ ПРЕМА ТУРСКОМ ПОПИСУ ИЗ 1548. ГОДИНЕ*

ГОРДАНА ЈОВАНОВИЋ, АЛЕКСАНДАР ЈАКОВЉЕВИЋ

Апстракт. – Турски пописни дефтери изузетно су важан извор за демографска и економска истраживања. Ови пописи представљају попис радног становништва у оквиру својих заједница и њихових прихода који су били потребни за издржавање османског војно-управног апарата. Оригинална оснивачка повеља манастира Студенице није сачувана. До нас је дошао текст (у науци се третира као фалсификат) састављен крајем XVII века. Састављач ове повеље наводи да је манастир поседовао тринаест села у непосредној околини манастира. У овом раду обрађен је антропонимијски материјал који се налази у првој групи од тринаест села која се налазе у непосредној околини манастира а наведена су као самостална и половином XVI века. Она се налазе забележена у пописном дефтеру из 1548. г. који представља опширан попис Зворничког санџака.

Кључне речи: манастир Студеница, Студеничка повеља, пописни дефтер из 1548, Зворнички санџак, област Брвеник, антропонимија

Својом бројношћу, садржином и сазнајном вредношћу турски извори представљају веома разноврстан материјал за изучавање прошлости, почев од XV века. Често чине и једине доступне изворе за поједине области за које није сачувано средњовековно писано наслеђе. Од бројних извора који су настајали у турском периоду пописни дефтери су чешће добијали предност у истраживањима XV и XVI века будући да нуде широк овир за демографска и економска истраживања.

Не мање важан, иако недовољно коришћен, антропонимијски садржај тих извора представља веома богат и разноврстан материјал, док процентуално гледано чини и највећи удео у садржини тих извора. Подсећања ради, ови пописи представљају заправо пописе радног становништва у оквиру својих заједница (градови, села, знатно ређе манастири) и њихових прихода (привредних капацитета) који су били намењени издражавању османског војно-управног апарата (превасходно спахијске војске). Лица пописивана у

* Рад настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије „Средњовековне српске земље (XIII–XV век): политички, привредни, друштвени и правни процеси" (Ев. бр. 177029).

дефтерима бележе се према месту становања по принципу име – име оца, понекад и са ближим одређењем попут занимања којим се лице бавило.

У једном претходном раду компаративно су посматрана одређена питања која се тичу антропонима и патронима у дечанској области у периоду XIV и XV века.[1] Срећна околност је била та да су за исту област сачуване и манастирске повеље и рани, тј. први турски попис ове области из 1485. године. Међутим, такав приступ није било могуће применити и у случају студеничке области будући да је аутентичност постојеће повеље[2] с разлогом доведена у питање и притом доноси само имена насеља за која није извесно да су припадала Студеници у време успостављања манастирског метоха. Оригинална оснивачка повеља манастира Студенице, као што је познато, није сачувана. Оно с чиме наука данас наместо ње располаже третира се као фалсификат, састављен крајем XVII века,[3] и као такав је искључен из дипломатичког корпуса средњовековне изворне заоставштине.

Значај ове повеље у потоњој историји немањићке Србије је несумњив. Структура каснијих повеља немањићких владара, уз општа начела и норме којих су се држале, указују на истоветни узор и заједнички модел – студеничку повељу. Тако су се на законе у Студеници – тј. *законе Светог Симеона и Светог Саве*, крајем XIII и у првој половини XIV века позивали владари издавајући повеље другим манастирским властелинствима којима су уређивали опште радне обавезе становништва, положај попова, влаха или црквених војника.[4]

Уколико се осврнемо на критику постојеће повеље могу да се истакну следећи закључци: прилози владара се наводе на некарактеристичан начин, међе села се нетипично описују док су обавезе становништва непрецизно одређене. Повеља стилизацијом толико одскаче да се не може претпоставити чак ни да се ослања на неку владарску исправу из доба Немањића. У њој нема

[1] Г. Јовановић – Т. Катић – А. Јаковљевић, *Поређење хришћанских и словенских имена у дечанској области на основу турског пописа из 1485. године и Дечанских хрисовуља (=Поређење)*. Дечани у светлу археографских истраживања. Зборник радова, ур. Т. Суботин Голубовић. Београд 2012, 267–284.

[2] *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника (=Зборник)* I. 1186–1321. приредили В. Мошин – С. Ћирковић – Д. Синдик, Београд 2011, 61–62 (са библиографијом ранијих издања повеље).

[3] С. Ћирковић, *Студеничка повеља и студеничко властелинство* (=Студеничка повеља). Зборник Филозофског факултета (=ЗФФ) XII–1 (споменица Г. Острогорског), Београд 1974, 311–319. Претходни истраживачи су сматрали да је прерада повеље настала у првој половини XVIII века в. *исто*, 311, нап. 2. У једном каснијем раду С. Ћирковић додатно сужава могуће време састављања исправе у године 1688/89. када су у Студеници боравили аустријски војни изасланици оставивши за собом цртеже тадашњег изгледа манастирског комплекса в. Г. Бабић – В. Кораћ – С. Ћирковић, *Студеница*, 152–153.

[4] *Исто*, 312–314; Р. Михаљчић, *Војнички закон*, ЗФФ XII–1, Београд 1974, 305–309; М. Благојевић, Закон светога Симеона и светога Саве, *Сава Немањић – свети Сава*. Историја и предање, Београд 1979, 129–166; Г. Бабић – В. Кораћ – С. Ћирковић, *Студеница*, Београд 1986, 92.

ни одредби о обавезама сељака, Влаха, попова нити се говори о положају црквених војника. Као један од кључних аргумената истиче се да се не среће ниједан посед у ширем подручју Призрена где је утврђено да се налазио један од метоха студеничког властелинства крајем XIII и у првој половини XIV века. Истина, истакнуто је да се не може одредити ни да ли су ови прилози дати манастиру у време оснивања властелинства или су придодати касније, будући да се наводе тек у познијим повељама.[5]

Наглашено је да је једина могућа веза са средњовековним раздобљем остатак властелинства, што је и наведено у овој повељи, на које је манастир претендовао у време познијег састављања документа. Тачан опсег властелинства у време оснивања манастира није познат нити га је могуће одредити. Појединости познате на основу других манастирских властелинстава наводе на претпоставку да се и властелинство Студенице састојало из више „метоха" груписаних у разним деловима српске државе. Не може се заобићи ни мисао да је непосредна околина манастира вероватно чинила језгро и првобитан метох.[6]

Састављач повеље с краја XVII века наводи да је манастир поседовао 13 села у непосредној околини: Брезова, Гуштерице, Засад, Ђаково, Полумир, Цере, Бресник, Растиште, Саово, Глокочи, Мланча, Мугурице и Милоћје; томе се додаје нешто даљи „манастир Павлица с трима нуријами"; затим шест села у Расини: Поповац, Кожетин, Ракла, Поховац, Велика Крушевица и Подруми; метох Подгорелица у Ибру, те села Дубац, Луке и Мечке. Повеља предвиђа и да се о Михољдану доноси пшеница с Косова, о Митровдану стока из Старог Влаха и о Успењу Богородице (манастирски празник) да се из Зете доноси риба, а вино из Расине. Како Сима Ћирковић закључује, све што је ту било записано сигурно је било мање од онога чиме је манастир располагао у време Немањића, а знатно више од онога што је манастир имао у време када је документ приређен.[7]

Нису познати детаљи ни из времена нестанка властелинства. Манастир је први пут потпао под турску власт 1439–1444, а потом и 1455.[8] Сасвим је извесно да је већину својих некадашњих поседа манастир, већ тада, у потпуности изгубио. Такав је случај био и с другим манастирским властелинствима о чему се нешто више зна (нпр. Дечани). Пет села наведених у студеничкој повељи, укључујући и сам манастир, 1477. године налазило се у оквиру зеамета и тимара издржавајући спахијску војску.[9] Нема разлога сумњати да

[5] С. Ћирковић, *Студеничка повеља*, 314–318.

[6] Г. Шкриванић, *Студеничко властелинство (1183–1190)*. Богословље 11 (1967) 9–17; С. Ћирковић, *Студеничка повеља*, 314–318; Г. Бабић – В. Кораћ – С. Ћирковић, *Студеница*, 92–93.

[7] *Зборник*, 61–62; С. Ћирковић, *Студеничка повеља*, 317–318.

[8] *Историја српског народа* II, Београд 1982, 241–253 (М. Спремић); *исто*, 297–299 (М. Спремић – Ј. Калић); Г. Бабић – В. Кораћ – С. Ћирковић, *Студеница*, 146; М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд 1994, 432–433, 459–460.

[9] Т. Катић – Г. Гарић Петровић, *Попис зеамета и тимара области Брвеник из 1477. године (=Попис)*, Мешовита грађа (Miscellanea) 32 (2011) 169, 172–173, 175, 177. Упу-

је исти случај био и са преосталим селима која се не наводе у овом извору. Такође, и каснији османски пописи (1519, 1533, 1548) у којима се јављају и преостала села указују на истоветан случај.[10]

Османска држава, оличена у ауторитету султана, задржавала је за себе искључиво право поседовања земљишних поседа. Извесни механизми којима је било могуће афирмисати приватно власништво су постојали – што показују бројни примери успостављања земљишних вакуфа, али су били везани за посебне личности и изузетне околности.[11] То се свакако није односило на манастире па чак ни на најзначајније од њих. Примера ради, светогорски манастири су успевали да задрже поједине земљишне поседе у селима која су им била дарована у предосманском периоду – бројни примери често указују на континуитет поседништва, али никад и цела села.[12] Исти случај, био је и са некада великим властелинством манастира Дечани. Познато је да су Дечани задржали тек понеки комад земље (виноград, њива, ливада) у непосредној околини.[13] Нема разлога сумњати да је другачији био случај и са Студеницом. Сходно томе, села наведена у фалсификованој повељи с краја XVII века манастир сигурно није поседовао током периода турске управе, али је несумњиво постојало мишљење да су (некада) чинила део властелинства за које је постојала нада да би се могло обновити сплетом околности које су изазване аустријско-турским ратом (1683–1699).[14]

Овај нешто шири екскурс којим су делимично дотакнута питања изгубљене Студеничке повеље, манастирског властелинства и постојеће, а по мишљењу истраживача, фалсификоване повеље заправо жели да објасни упо-

тно је истаћи да наведени извор није сачуван у целости. Објављени материјал се односи на попис села распоређених у два зеамета области Брвеник, в. *исто*, 158–159, 161–182.

[10] A. Handžić, *Dva prva popisa zvorničkog sandžaka (iz 1519. i 1533. godine)* (=*Dva prva popisa*). Sarajevo 1986, 44, 47, 49–51, 55, 69, 73, 115, 118, 121, 124–127, 130, 133; Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul [=BOA], *Tapu tahrir defteri* [=*TD*] *TD* 260, 494, 496, 505, 511, 516, 525–530, 558–559, 585.

[11] *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, eds. H. İnalcık and D. Quataert, Cambridge, 1994, 103–107, 120–126. В. нпр. случај Бали-бега, смедеревског санџак-бега и успостављање његовог вакуфа у Пожаревцу двадесетих година XVI века, Д. Бојанић, *Пожаревац у XVI веку и Бали-бег Јахјапашић*, Историјски часопис 32 (1985) 50–55.

[12] А. Фотић, *Света гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век)*, Београд 2000, 27–31.

[13] О. Зиројевић, *Имање манастира Дечана у светлу турских пописа (1485–1582)*, Дечани и византијска уметност средином XIV века. Међународни научни скуп поводом 650 година манастира Дечана, септембар 1985, Београд 1989, 407–413; Г. Јовановић – Т. Катић – А. Јаковљевић, *Поређење*, 269.

[14] Ни турски документи пореклом из манастира Студеница не омогућавају систематичнију анализу манастирских поседа. У најранијем таквом документу (тапија) из 1725. говори се о студеничком имању у селу Засад што је једини познати пример који, условно, указује на везу са селима поменутим у постојећој студеничкој повељи, М. Шакота, *Студеничка ризница*, Београд 1988, 254.

риште и метод према ком је селектована грађа из опширног пописног дефтера из 1548. године. У овом раду је обрађен материјал који се односи на непосредну околину манастира поменутих у повељи, у првој групи од тринаест села.[15] Уједно, посматрање постојећих недоумица везаних за горепоменута питања на основу османских извора омогућава нешто другачији приступ критици постојеће студеничке повеље. Пописни дефтер из 1548. године представља опширни попис Зворничког санџака и практично је први сачувани опширни попис становништва области Брвеник, за разлику од претходна три из 1477, 1519. и 1533. који су збирни, тј. скраћени по садржини. Опширни пописи на основу којих су они морали бити састављени нису сачувани.[16]

Од тринаест села наведених у првој групи студеничке повеље, као самостална су половином XVI века постојала села Брезник, Брезово, Савово, Ђаково, Мланча, Полумир са Цер(ј)ем, Храстиште, Засад и Главоч (тј. Глокоч). Ове насеобине, уз изузетак села Главоч[17], могу се пратити кроз све наведене османске пописе и њихово средњовековно порекло је извесно.[18] Међутим, тешко да се може тврдити да је то непосредан одраз стања и из времена оснивања манастира; превелика је временска дистанца иако се у изворима помињу већ од XV века. Уколико се поменутој повељи приступи са становишта познијег времена састављања, без обзира да ли се ради о крају XVII или првој половини XVIII века, не може се заобићи чињеница да се већ током XV и XVI века као ни почетком XVII века, у пописима ове области, три села именом Мугурице, Мидоће и Гуштерица уопште не помињу у османским изворима и као насеобине тада нису ни постојале.[19] Прва два топонима, уколико су добро и записана у повељи, није могуће уопште ни убицирати на основу карата, нити је познат њихов траг на терену,[20] док је Гуштерица данас заселак села Брезова.[21] То доводи до оправданог питања: због чега је састављач повеље имао потребу

[15] BOA, *TD* 260, 496–497, 505–506, 508, 511, 516–517, 526, 528–530, 559–560, 585, 609. Материјал из овог извора делимично је употребљен у: Б. Кнежевић, *Белешке о селима у околини Студенице и о свештенству у нахији Брвеник по попису из 1548. године*, Гласник Друштва конзерватора Србије 20 (1996) 126–129.

[16] Заправо, сачуван је само мањи део опширног пописа из 1533. године (BOA, *TD* 175) али се материјал односи на простор Зворничког санџака, западно од реке Дрине.

[17] Помиње се први пут у попису из 1548. године (*karye-i Glavaça*) BOA, *TD* 260, 585.

[18] Т. Катић – Г. Гарић Петровић, *Попис*, 169, 172–173, 175, 177; A. Handžić, *Dva prva popisa*, 44, 47, 49–51, 55, 69, 73, 115, 118, 121, 124–127, 130, 133; BOA, *TD* 260, 494, 496, 505, 511, 516, 525–530, 558–559, 585.

[19] A. Handžić, *Dva prva popisa*, 25, 32–34, 43–75, 97–98, 113–140, 147; BOA, *TD* 260, 215–220, 349, 440–446, 469–638, 654–656, 793–794; Такође, не јављају се ни у опширном попису из 1604. године в. BOA, *TD* 743, 174–184, 248–365.

[20] Р. М. Илић, Ибар. *Антропогеографска проучавања*, Насеља српских земаља III, Београд 1905, 523–692; Vojnogeografski institut u Beogradu, Topografska karta SFRJ, razmera 1:25.000, sekcije Čačak (529–4–4), Kraljevo (530–3–3), Sjenica (579–2–2), Novi Pazar (580–1–1).

[21] Р. М. Илић, *Ибар*, 549, 613; Vojnogeografski institut u Beogradu, Topografska karta SFRJ, razmera 1:25.000, sekcija Čačak (529–4–4).

да уноси у повељу и села која, по свој прилици, у време састављања исправе нису ни постојала? Да ли је можда Студеничка повеља заиста настала на основу некакве позније прераде која би теоретски могла да исказује садржај првобитне златопечатне хрисовуље или можда скраћеног примерка за који извори наводе да се налазила осликана и на зиду манастира?[22] То су питања на која се свакако не може дати поуздан одговор, али заслужују да буду постављена.

Студеница са својом околином је током периода турске управе припадала области Брвеника која се врло рано у турским изворима јавља као нахија и као кадилук. Извесно је да је номинално постојала веза са истоименом средњовековном жупом, али за сада није познато у коликој мери су се оне просторно поклапале. Област се са југа, оквирно од Лепосавића, простирала десном страном реке Ибар захватајући и делове Копаоника све до ушћа реке Рашке у Ибар. Даље се простирала дуж обе стране тока Ибра, захватајући сливове река Јошанице, с десне стране, и Брвенице и Студенице с леве стране. На северу је, оквирно, допирала до тврђаве Маглич где је почињала територија Смедеревског санџака. Средиште ове области је била средњовековна тврђава Брвеник са својим подграђем где је боравио турски кадија. Иако није постојала континуирана територијална веза, област Брвеника је припадала Зворничком санџаку.[23]

Манастир Студеница и њена околина су се тако нашли изоловани у залеђу поменутог санџака. Према првим познатим подацима, уз манастир је 1477. убележено 20 кућа, 3 неожењених и 2 удовице.[24] Не може се одредити на основу наведених бројева шта се заправо односило на монашку заједницу. Тада је, по свој прилици, под именом Студенице пописом обухваћено и село Пољанци (данашње Пољане, у непосредној близини манастира) које се под тим именом помиње тек са пописом из 1548. године.[25] Истовремено, у истом извору где се јавља поменуто село, не уписује се посебно манастир Студеница иако се он на неколико места посредно јавља.[26] Манастир се директно помиње

[22] В. Ћоровић, *Сиси св. Саве*, Београд – Сремски Карловци 1928, 153; *Студенички типик. Цароставник манастира Студенице*, приредила и поговор написала Н. Р. Синдик, Београд 1992, 198–199, f. 81b–82a.

[23] А. Соловјев, *Једна српска жупа за време царства*, Гласник Скопског научног друштва 3 (1928) 25–42; H. Šabanović, *Bosanski pašaluk. Postanak i upravna podela*, Sarajevo 1982², 50–55, 200; A. Handžić, *Dva prva popisa*, 5–7, 25, 43; Е. Мушовић, *Брвеник у турским изворима XV и XVI века*, Новопазарски зборник 16 (1992) 55–74; М. Шуица, *Повеља цара Уроша о замени поседа између кнеза Војислава и челника Мусе*, Стари српски архив 2 (2003) 143–146, 155–158; Е. Миљковић-Бојанић, *Смедеревски санџак 1476–1560. Земља – насеља – становништво*, Београд 2004, 48–49 (в. и карту у прилогу); Т. Катић – Г. Гарић Петровић, Попис, 157–160 (в. и карту у прилогу).

[24] Т. Катић – Г. Гарић Петровић, *Попис*, 177.

[25] BOA, *TD* 260, 609. На то упућује више ставки убележених 1477. под манастир Студеница које се 1548. године налазе уписане у оквиру пописа села Пољанци, уп. Т. Катић – Г. Гарић Петровић, *Попис*, 177; BOA, *TD* 260, 609.

[26] BOA, *TD* 260, 349, 509, 609. Уз село Пољанци је тако наведена белешка да се налази „у близини манастира Студеница“.

и у попису из 1519. (познат је само износ прихода намењен спахији), као и у наредном из 1533. где је записано 7 кућа, 2 неожењена уз 9 баштина. Исте године одвојено је сумиран и приход од монаха манастира Студенице са 1 уписаном кућом и 4 баштине. Интересантно је да је тада приход од студеничких монаха припадао хришћанину Радичу једном од ретких, преосталих тимарника у спахијској војсци у читавој области Брвеника.[27] На привилегован положај манастира указује попис из 1548. године из ког се сазнаје да је део монашког братства, укључујући лице карактеристичног имена Јосиф,[28] потпадао под ред царских соколара чија обавеза је била да узгајају соколове које су годишње предавали султановом заповеднику соколара.[29]

* * *

Анализом података издвојено је укупно 476 лица уписаних у оквиру студеничких села чија имена представљају антропонимијски материјал. При томе су, поред имена људи уписаних у попису, у обзир узимана и имена њихових очева. Особе са народним именима (359) знатно се учесталије бележе у односу на лица са календарским именима (117) што процентуално гледано чини 75% укупног материјала. Укупно забележених појединачних имена је 156 од чега на народна отпада велика већина (120) насупрот 36 календарских имена која чине само 23% укупног именског фонда.

Имена од словенских основа (словенска имена)

1. Најфреквентнија имена од словенских основа, одн. словенска имена (у смислу учесталости узимана су у обзир имена од 5 па навише су:

Вук (24), *Радосав* (22), *Радич* (20), *Цветко* (15), *Радоје* (13), *Радоња* (13), *Радивој* (12), *Вучихна* (9), *Вукдраī* (9), *Радул* (7), *Раја* (6), *Живко* (5), *Радела* (5), *Раденко* (5), *Вукач* (5), *Вукашин* (5).[30]

[27] BOA, *TD* 173, 60, 71; A. Handžić, *Dva prva popisa*, 48, 60, 138, 147.

[28] На основу необјављеног рукописа овог пописа који су урадили Адем Ханџић и Меџида Селмановић, а који је користила Б. Кнежевић име поменутог лица дато је у облику Јусуф, в. Б. Кнежевић, *Манастири у нахији Брвеник по турским пописима из прве половине XVI века*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 26 (1990) 259. Мада начин писања имена дозвољава обе могућности у читању, предност је дата имену Јосиф због чињенице да се јавља међу људима везаним за манастир Студеницу (уз Вукосава, Брајана и Петра) који су притежавали баштину у близини манастира уз један виноград, за шта извор даље указује да су били у поседништву монаха манастира Студенице. Заузврат, обављали су службу царских соколара (BOA, *TD* 260, 349).

[29] BOA, *TD* 260, 349. И познији турски документи из 1777. и 1815. године, пореклом из манастира Студеница, указују на соколарске обавезе студеничких игумана, в. М. Шакота, *Студеничка ризница*, 254, 258, 260. О соколарима в. О. Зиројевић, *Турско војно уређење у Србији (1459—1683)*, Београд 1974, 211–214.

[30] У дечанској области најучесталија мушка народна имена јесу: Радич, Божидар, Богдан, Радосав, Вук док је у студеничкој области тај редослед: Вук, Радосав, Радич.

2. Остала словенска имена крећу се у распону 1–4:

а) Са четири потврде посведочена су следећа имена: *Добросав*, *Радован*, *Стојан*, *Војин*, *Вукић*, *Вукман*, *Вукосав* (укупно 7 имена и 28 носилаца тих имена).

б) Са по три потврде су следећа имена: *Богдан*, *Доброј*, *Драгиша*, *Грубач*, *Милан*, *Миле*, *Милић*, *Милин*, *Милош*, *Миловац*, *Младен*, *Остоја*, *Радин*, *Рајић*, *Рајко*, *Селак*, *Вучко*, *Вукоје*, *Вуксан* (укупно 19 имена и 57 носилаца тих имена).

в) Са по две потврде: *Божићко*, *Божић*, *Вечерин*, *Владимир*, *Вучета*, *Вукадин*, *Драгић*, *Драгоје*, *Миладин*, *Милко*, *Милосав*, *Мирко*, *Ненада*, *Оливир*, *Радета*, *Радивац*, *Радко*, *Радман*, *Радо*, *Рајак*, *Угљеша* (укупно 21 име и 44 носилаца тих имена).

г) Са по једном потврдом: *Богоје*, *Божидар*, *Божо*, *Боја*, *Брајак*, *Брајило*, *Видоје*, *Вита*, *Вукас*, *Вукмир*, *Вукој*, *Вукша*, *Вуча*, *Дабижив*, *Данчул*, *Добричић*, *Драгојло*, *Дујић*, *Дука*, *Градисав*, *Жарко*, *Малета*, *Малко*, *Милашин*, *Милија*, *Миљан*, *Мршко*, *Момчил*, *Новак*, *Предраг*, *Прерад*, *Прибил*, *Прибић*, *Радан*, *Радашин*, *Радило*, *Радмил*, *Радовин*, *Радој*, *Радојко*, *Радота*, *Радочић*, *Рајан*, *Рајило*, *Рахач*, *Рашета*, *Рашко*, *Ребић*, *Рудан*, *Русмир*, *Скоросав*, *Станиша*, *Станисав*, *Страхина*, *Утешен*, *Хлапац*, *Хранко* (укупно 57 имена и 57 носилаца тих имена).

Коментар

Словенска имена:

- Пада у очи велика разноврсност словенских имена у односу на релативно мали број пописаних обвезника. То се нарочито види по именима са по једном потврдом.
- Бележи се 16 имена са потврдама од 5 па навише. На првом месту је име *Вук* са 24 потврде, затим долази име *Радосав* са 22 потврде, име *Радич* са 20 потврда (број улази у трећу десетицу); имена чији број улази у другу десетицу су: *Цветко* са 15 потврда, *Радоје* и *Радоња* са по 13 потврда, *Радивој* са 12 потврда; остала се крећу у оквиру десетице – таквих је девет имена: *Вукдраг* и *Вучихна* са по 9 потврда, *Радул* са по 7 потврда, *Раја* са по 6 потврда, *Живко*, *Радела*, *Раденко*, *Вукач*, *Вукашин* са по 5 потврда. Посведочено је **175** носилаца словенских имена чији се број креће у распону од 5 па навише.
- У распону 1–4 збир носилаца словенских имена износи **184** пореских платиша.
- У укупном збиру пописано је у наведеним селима **359** пореских платиша који су носиоци словенских имена.

Коментар

Хришћанска имена:

- Кад је реч о хришћанским именима резултати су следећи: забележено је **36** различитих хришћанских имена што чини мање од четвртине у укупном уделу (23%).
- Само три имена улазе у другу десетицу и то су: *Никола* и *Јован* са по 16 потврда и *Петри* са 13 потврда.[31] Укупно **45** носилаца ових имена.
- Остала се крећу у оквиру десетице: *Димитри* са 9 потврда, *Степан* са 8 потврда, *Петко* са 7 потврда, *Марко* са 6 потврда и *Иван* са 5 потврда. Укупно је **35** носилаца ових имена.
- Остала имена потврђена су у распону 1–3: са по 3 потврде посведочена су имена: *Михаил* (Михајил) и *Павал*; са по 2 потврде забележена су следећа имена: *Ђуро*, *Лукач*, *Матија*, *Павко*, *Тодор*; највећи број имена има само по једну потврду: *Давид*, *Дамјан*, *Димитрашин*, *Ђурашин*, *Ђурђе*, *Ђурић*, *Ђурич*, *Иваниш*, *Ивко*, *Ивошин*, *Илија*, *Јаков*, *Којчин*, *Костадин*, *Лука*, *Матијаш*, *Михач*, *Петак*, *Петре*, *Петрела*, *Тодор*, *Тома*. Укупно је **37** носилаца ових имена. У укупном збиру **117** пореских платиша носило је хришћанско име.
- Хришћанска имена чине нешто мање од четвртине пописаних пореских обвезника (24,5%).

Нека имена треба прокоментарисати, мада мали број њихових носилаца не омогућава неке експлицитније закључке, иако се неке хришћанске именословне тенденције наслућују:

- Уочљива је прилична учесталост имена *Јован* у односу на *Иван*. Превага варијанте *Јован* бележи се у околини Београда у 16. веку. У узорцима од 100 особа[32] из свих пописаних нахија и околина ово име има апсолутну превагу у односу на сва друга хришћанска имена (не само у односу на вар. Иван) – забележено је 87 пута; наводимо још неке примере учесталих хришћанских имена који се могу поредити са стањем у дефтеру који овом приликом обрађујемо; после имена Јован долази име *Петар* (72 пута), име *Никола* (70 пута), *Степан* (45 пута), *Ђорђе* (40 пута) итд.[33]

---

[31] Кад је реч о хришћанским именима у дечанској области (в. Г. Јовановић – Т. Катић – А. Јаковљевић, *Поређење*, 276) најучесталија имена су (прва три) Никола, Степан, Јован. Имена Никола и Јован спадају у најчешћа хришћанска имена и у студеничким селима.

[32] Извор је издање Хазима Шабановића, *Турски извори за историју Београда*. Књ. 1, св.1: Катастарски попис Београда и околине 1476–1566, Београд 1964, стр. I–XLI+ 1–660. Овај Шабановићев рад садржи и извод из једног дефтера из 1521/23, с тим што овде нема антропонимијске грађе, него су пописана само имена места, док се у осталом делу налазе одломци из осам дефтера и то попис Железника, попис нахије Железник, попис Влаха Београдске нахије, Попис Београда и околине (из 1528/30 и 1536 г.) итд.

[33] Г. Јовановић, *Хришћанска имена у околини Београда почетком XVI века*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Posebna izdanja – LXX, Odjeljenje društvenih

– Кад је реч о две варијанте истог имена: *Иван*, *Јован*, хронолошки гледано *Иван* је старија варијанта. Вар. Јован нарочито је изразита у београдској области поч. XVI века, што је већ речено, и у сливу Белога Дрима.[34]
– У нашем дефтеру на првом месту су имена *Никола* и *Јован* и после њих име *Петри* (у том лику, или као изведенице: *Петре, Петрела*).
– Поредећи податке које је навео Шабановић у дефтеру који је издао и податке из нашег дефтера може се закључити да су нека хришћанска имена популарнија (учесталија, чешћа) у односу на друга и јављају се по свим српским областима, бар кад је реч о одређеном периоду – крај XV и поч. XVI века.
– Без обзира што је у односу на словенски именослов хришћански готово три пута мањи и у овој врсти именовања уочљива је велика разноврсност хришћанских имена, што се нарочито види по броју имена која носи само један човек.

Творба

– У творбеном смислу, поред пуних хришћанских имена, као нпр.: Иван, Јован, Никола, Степан, јављају се и творбени модели (одн. творенице) од одређених творбених основа; а) скраћене основе: од осн. Лук+ач, од осн. Дан+чул, од осн. Ив+ко од осн. Мих+ач; б) од пуне основе: Иван-иш, Димитр-ашин,
– л на крају речи се чува, нпр. Павал (а не Павао), Данчул (а не Данчуо).

Творба

– Словенски фонд је много богатији па су много богатије и све творбене варијанте (различити суфикси) а примећује се и велика продуктивност неких творбених основа, као нпр. творенице од основе **рад-**: (поред изузетно фреквентног имена Радич – 20 потврда), од ове основе налазимо и следећа имена: *Радак*, *Радан*, *Радела*, *Раденко*, *Радко*, *Радин*, *Радован*, *Радовац*, *Радоје*, *Радосав*, *Радоња*, *Радул*, итд.; од осн. **вук-**: поред основног имена Вук које је посведочено 24 пута, налазимо и творенице: *Вукадин*, *Вукас*, *Вукашин*, *Вукдраг*, *Вукић*, *Вукман*, *Вукмир*, *Вуксан*, *Вукој*, *Вукоје*, *Вукосав*, *Вукша*, *Вучихна*, *Вучета*, *Вучко*; од осн. **драг-**: *Драгић*, *Драгиша*, *Драгоје*, *Драгојло*.
– Од осн. **цвет-** грађено је име *Цветко* (15 потврда). Очигледно прилично популарно.
– Кад је реч о још неким творбеним особеностима истакли бисмо и следеће: паралелно се јављају два суфикса: -ој, и -оје, нпр. *Вукој–Вукоје*, *Радој–Радоје*, даље: *Доброј*, *Радивој* поред: *Богоје*, *Видоје*, *Вукоје*. Изгледа као да мању превагу односе творенице на -оје.
– Кад је о основи **вук-** реч свакако треба истаћи да се композита од ове основе граде без спојног вокала (између основе и суфикса), нпр.: Вук+мир (*Вукмир*, а не: *Вукомир*), Вук+драг (*Вукдраг*, а не *Вукодраг*), Вук+ман (*Вукман*, а не: *Вукоман*).
– Да спојни вокал у композитама није био неки устаљен закон сведоче и творенице од осн. **рад-**: Рад+ман (*Радман*, а не *Радоман*), или Рус+мир (*Русмир*, а не *Русомир*).
– И још понека занимљивост: примећена је веома мала фреквенција имена *Милош* (само три потврде), као и једва забележено име *Дабижив* које је изузетно фреквентно у нашим средњовековним повељама, нпр. у Дечанским.

И име *Радосав* у овом дефтеру је веома учестало и то са штокавским суф. -сав, а не -слав (*Радосав*, а не *Радослав*). Тако је и с другим композитама твореним помоћу овог суфикса: *Градисав* (а не *Градислав*), *Добросав* (а не *Доброслав*), *Милосав* (а не *Милослав*), *Скоросав* (а не *Скорослав*), *Станисав* (а не *Станислав*) итд. И ово је један од доказа да је славизација (србизација) у озбиљној мери завладала међу влашким живљем.

nauka, knjiga 13, Zbornik referata i materijala V jugoslovenske onomastičke konferencije, Sarajevo 1985, 207, 213–214.

[34] *Исто*, 212.

ПРИЛОЗИ

НАРОДНА ИМЕНА

Име	Учесталост
Богдан	3
Богоје	1
Божидар	1
Божић	2
Божићко	2
Божо	1
Боја	1
Брајак	1
Брајило	1
Вечерин	2
Видоје	1
Вита	1
Владимир	2

Име	Учесталост
Војин	4
Вук	24
Вукадин	2
Вукас	1
Вукач	5
Вукашин	5
Вукдраг	9
Вукић	4
Вукман	4
Вукмир	1
Вукој	1
Вукоје	3
Вукосав	4

Име	Учесталост
Вуксан	3
Вукша	1
Вуча	1
Вучета	2
Вучихна	9
Вучко	3
Градисав	1
Грубач	3
Дабижив	1
Данчул	1
Добричић	1
Доброј	3
Добросав	4
Драгић	2
Драгиша	3
Драгоје	2
Драгојло	1
Дујић	1
Дука	1
Жарко	1
Живко	5
Малета	1
Малко	1
Миладин	2
Милан	3
Милашин	1
Миле	3
Милија	1
Милин	3
Милић	3
Милко	2
Миловац	3
Милосав	2
Милош	3
Мињан	1
Мирко	2

Име	Учесталост
Младен	3
Момчил	1
Мршко	1
Ненада	2
Новак	1
Оливир	2
Остоја	3
Предраг	1
Прерад	1
Прибил	1
Прибић	1
Радан	1
Радашин	1
Радела	5
Раденко	5
Радета	2
Радивац	2
Радивој	12
Радило	1
Радин	3
Радич	20
Радко	2
Радман	2
Радмил	1
Радо	2
Радован	4
Радовин	1
Радој	1
Радоје	13
Радојко	1
Радоња	13
Радосав	22
Радота	1
Радочић	1
Радул	7
Раја	6

Име	Учесталост
Рајак	2
Рајан	1
Рајило	1
Рајић	3
Рајко	3
Рахач	1
Рашета	1
Рашко	1
Ребић	1
Рудан	1
Русмир	1

Име	Учесталост
Селак	3
Скоросав	1
Станисав	1
Станиша	1
Стојан	4
Страхина	1
Угљеша	2
Утешен	1
Хлапац	1
Хранко	1
Цветко	15

КАЛЕНДАРСКА ИМЕНА

Име	Учесталост
Давид	1
Дамјан	1
Димитрашин	1
Димитри	9
Ђурашин	1
Ђурђе	1
Ђурић	1
Ђурич	1
Ђуро	2
Иван	5
Иваниш	1
Ивко	1
Ивошин	1
Илија	1
Јаков	1
Јован	16
Којчин	1
Костадин	1

Име	Учесталост
Лука	1
Лукач	2
Марко	6
Матија	2
Матијаш	1
Михаил	3
Михач	1
Никола	16
Павал	3
Павко	2
Петак	1
Петко	7
Петре	1
Петрела	1
Петри	13
Степан	8
Тодор	2
Тома	1

Gordana Jovanović, Aleksandar Jakovljević

ANTHROPONYMY OF THE STUDENICA REGION ACCORDING TO TURKISH CENSUS FROM 1548

Summary

Turkish census defters are a particularly important source for demographic and economic research. They represent a census of the working population within different communities, as well as their income needed to sustain the Turkish military and administrative apparatus. The original founding charter of the Studenica Monastery has not been preserved. A text compiled in the late 17th century has survived to our time (but is considered a counterfeit by scholars). The maker of this charter specifies that the Monastery owned thirteen villages in its immediate vicinity. This paper considers the anthroponymic material contained in the first group of thirteen villages in the immediate vicinity of the monastery, designated as independent in the mid-16th century. They are recorded in the census defter of 1548, which represents a comprehensive census of the Sandjak of Zvornik.

ПРАВА КТИТОРА КАО ИЗАЗОВ ЦРКВЕНОМ ПОРЕТКУ

ЗОРАН КРСТИЋ

Апстракт. – Поред несумњивог и никада спорног значаја ктиторства за живот Цркве, аутор говори о „тамној“ страни ктиторског права. Тражећи потврде и примере у предању свештених канона аутор показује како она могу да буду реметилачки фактор добром црквеном поретку. Проблем се у раду разматра на три нивоа, кроз канонски статус клирика, кроз врсту богослужења у ктиторским црквама и кроз право својине над ктиторским здањем.

Кључне речи: ктиторско право, црквени поредак, канонски статус, кућне цркве, својина

Саградити сопственим средствима цркву, манастир или било које здање намењено црквеној употреби је чин који се одувек високо вредновао у свести хришћана. Ктитори су остали упамћени и истицани као пример бриге и старања о потребама и развоју црквеног живота. Таква је могућност у историји, *de facto* настала с владавином равноапостолног светог цара Константина и кроз цео средњи век до дана данашњег, имућнији хришћани су обилато користили ту могућност подижући своја ктиторска здања широм хришћанског света и Истока и Запада а на радост и корист генерација и генерација хришћана. Из разлога толике раширености формирала се и посебна област црквеног права коју називамо ктиторским, оснивачким или патронатским правом.[1] Та област регулише специфична права и обавезе ктитора које настају и проистичу из његовог богољубивог чина.

Међутим, и поред неподељених и апсолутно заслужених хвалоспева којима величамо ктиторе, постоји и малопомињана „тамна“ страна ктиторског права која, свакако, не угрожава значај ктиторских дела али која у појединим случајевима представља изазов добром црквеном поретку. Другим речима, жеље ктитора и ктиторска права која су они извлачили из свог статуса нису увек била усаглашена са еклисиологијом а да при том надлежни епископи нису, због значаја ктитора, били у стању да ту ситуацију спрече или исправе.

Трагове те „тамне“ стране ктиторског права покушаћу да пронађем у предању свештених канона Цркве с освртом на мишљења наших каноничара

[1] Види: Димшо Перић, *Црквено право*, Београд 1999, стр. 175.

из новијег периода а посебно епископа далматинског Никодима (Милаша) и Сергија Тројицког. Проблеме који су се током историје појављивали можемо разврстати у три групе и ја ћу их тако у наставку анализирати.

Прва група проблема тиче се канонског статуса клирика који служе у ктиторским црквама.

Друга група је везана за врсту богослужења које се у тим црквама савршавају.

Трећа група се односи на право својине, односно власништва над здањем које је намењено црквеним потребама.

1. КАНОНСКИ СТАТУС КЛИРИКА

Проблеми са којима се Црква сусретала нису исти у прошлости и садашњости. Са многима од њих Црква се успешно изборила и они данас не постоје, сем као изузетак који се, обично, брзо и ефикасно решава. Један од тих превазиђених проблема је проблем канонског статуса клирика, односно припадност клирика одређеној епископији. У предању свештених канона срећемо неуобичајено велики број канона како апостолских тако и канона васељенских и помесних сабора, који покушавају да успоставе ред у клиру при чему се то односи на све степене клира – од епископа до чтеца. Та недисциплина се директно огледала у самовољном напуштању места службовања и преласка у другу епархију, а индиректно у постојању такозваних „акефалих", „безглавих" клирика, односно клирика који нису били потчињени ниједном епископу, а што и поред свих напора Црква није успевала вековима да спречи. Да је Она то покушавала сведочи нам управо тако велики број истоветних или сличних канона у периоду од 4. до 9. века који покушавају да стану на пут тој лошој пракси која је постојала и која се појачавала за време и после појединих бурних друштвених периода.

За нашу тему је интересантан други, индиректни вид поменутог проблема. Осми канон 4. Васељенског сабора из 451. године говори о томе да клирици сиротилишта или манастира и мартирија буду под епископом у сваком граду „сходно предању Светих Отаца" како сам канон каже и да не смеју „дрско" да напуштају свога епископа.[2] Валсамон (12. век) у тумачењу тог канона примећује „да ни ктитори таквих установа немају права да од њих основане и издржаване црквене задужбине издвајају испод канонске власти

[2] „Клирици сиротилишта и манастира и мартирија нека буду под влашћу епископа у свакоме граду, сходно предању Светих Отаца; и нека дрско не напуштају свога епископа. А који се дрзну да на било који начин изврћу ову одредбу и не потчињавају се своме епископу, ако су клирици, нека подлегну канонским епитимијама; а ако су монаси или лаици нека буду одлучени." *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, стр. 108–109.

надлежног епископа".[3] Сама Валсамонова примедба нам говори да је таквих случајева или, макар покушаја, било а што можемо реконструисати на следећи начин: имућни и друштвено угледни хришћани који су подизали своје задужбине, било које врсте, желели да имају „своје" клирике који би, по могућству, били изузети од епископове власти и у том смислу би били „акефали". Добар црквени поредак то никако није могао да допусти. И данас се као једно од права ктитора наводи да он може епископу да предложи игумана за манастир или свештеника за храм који је подигао,[4] с тим што је таква могућност много блажа варијанта претходног случаја.

Као својеврсни закључак овог дела наше анализе о статусу клирика и као временски последњи канон који се налази у корпусу свештених канона опште обавезних за све аутокефалне православне цркве наводим у целини 12. канон Прводругог цариградског помесног сабора из 861. године из времена патријарха Фотија који каже:

> „Пошто Свети и Васељенски Шести Сабор (31. и 59) подвргава свргнућу оне клирике који врше службу или крштавају у богомољи које су унутар неке куће, без сагласности епископа, и ми то исто потврђујемо. Јер када Света Црква право управља и заступа реч Истине и очувава и научава часноме живљењу, било би непристојно и непобожно допустити онима који живе неваспитано и неуредно, и увлаче се у куће, да руше њен (Цркве) благопоредак и испуњују је многим немирима и саблазнима. Зато сада Свештени и Богопомагани овај Сабор, сагласан са Светим и Васељенским Шестим Сабором одреди: да буду одређивани они који ће литургисати у богомољама које су у некој кући, а одређивање њих вршиће месни епископ. А ако се неки мимо ових дрзну, без сагласности епископа, да улазе у куће и дотакну се Службе, нека се свргну; а који узимају удела у њиховом општењу нека подлегну одлучењу".[5]

2. ВРСТА БОГОСЛУЖЕЊА

Следећи проблем који може да угрози добар црквени поредак је питање шта су и које службе савршавали клирици у приватним богомољама. Треба имати у виду да поједини ктитори нису подизали само манастире или парохијске цркве, које су улазиле у канонски поредак одређене епископије већ су подизали, да их тако назовемо, приватне богомоље на својим имањима или у кућама у којима се свакако одвијао богослужбени живот. Десети канон Седмог васељенског сабора из 787. године почиње реченицом: „Пошто неки клирици, презирући канонску уредбу, напуштају своју парохију и одбегавају у

[3] Цитирано према фусноти у *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, стр. 109.

[4] Види: Димшо Перић, *Црквено право*, Београд 1999, стр. 176.

[5] *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, стр. 406–407.

другу парохију, а највише у овом Богочуваном и Царском Граду, и настањују се код световних начелника и у њиховим богомољама чине Литургије, такве, без дозволе њиховог и Цариградског епископа не треба примати ни у какву кућу или Цркву".[6] Као што видимо канон недвосмислено помиње богомоље световних начелника и богослужбени живот који се у њима одвијао. Примето је и у овом и у претходно цитираном канону Прводругог сабора и у још некима о којима ће бити речи у наставку, да се акценат ставља на знање и благослов епископа што представља покушај да се разреши проблем статуса клирика у приватним богомољама али не и на богослужбену праксу у њима. Питање које би могло да се постави је – да ли се у њима савршавала и Света евхаристија и обављана крштења?

У само неколико речи да подсетим на овај, усудио бих се да кажем, суштински еклисиолошки проблем у вези са ктиторским црквама. Уколико оне нису укључене у канонски и богослужбени поредак једне епископије, као манастири или парохијске цркве онда се оне с правом могу назвати приватнима не само по питању власништва већ и по питању служби које се у њима савршавају. Сабрања која се у њима дешавају су у суштини приватна и у супротности су са основном карактеристиком црквених сабрања која су сабрања свих на једном месту (επί τω αυτώ). То се, пре свега, односи на евхаристију као и на све Свете тајне које су у нераскидивој вези с њом, па чак и кад се служе одвојено, као што је то данас случај. У нашој проблематици се то најчешће односи на крштења и евентуално, венчања. Власници приватних богомоља, без сумње, желели су да се у њиховим црквама служе литургије и обављају крштења и венчања чланова породице.

Педесет осми канон Лаодикијског помесног сабора каже да принос, односно Свету Евхаристију не треба савршавати у кућама.[7] Епископ Атанасије (Јевтић) сматра да овај канон забрањује савршавање евхаристије по кућама, јер су у време Лаодикијског сабора (друга половина 4. века) већ постојали храмови, тако да епископ Атанасије овај канон не доводи у везу са приватним богомољама.[8] За разлику од њега епископ Никодим (Милаш) то чини у тумачењу 31. канона Трулског, Петошестог васељенског сабора сматрајући да 31. канон допушта изузетак од, за њега, недвосмисленог и изричитог 58. канона Лаодикијског сабора.

Међутим, поред до сада изнесеног, за нашу проблематику су најзанимљивија два, 31. и 59. канон, Трулског, Петошестог васељенског сабора из 691. године јер се директно односе како на врсту службе тако и на статус клирика у приватним богомољама.

[6] *Свештени канони Цркве*, стр. 212–213.

[7] „Не треба Принос (Св. Евхаристију) у кућама свршавати од стране епископа или презвитера." *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, стр. 299.

[8] Види: *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, фуснота стр. 299.

31. канон каже:

„Клирици који служе Литургију (или крштавају) у богомољама што се налазе по кућама, одређујемо да то чине са одобрењем месног епископа; према томе, који клирик не буде ово тако држао, нека буде свргнут".[9]

На први поглед нам овај канон разрешава целокупну проблематику. У њему видимо да су се у тим богомољама служиле литургије и обављала крштења а предуслов је био решење статуса клирика.

59. канон истог Сабора, међутим, каже:

„Никако да се не обавља крштење у богомољи која се у некој кући налази, него који желе да се удостоје пречистога просветљења (крштења) нека приступају Католичанским (Саборним) Црквама и ту нека примају тај дар. Који се пак ухвати да не држи ово од нас одређено, ако је клирик, нека се свргне; а ако је лаик, нека буде одлучен".[10]

Пошто се ради о канонима истог Сабора с правом се поставља питање шта је Сабор одлучио: да се могу или не могу обављати крштења у приватним богомољама.

Николај Афанасјев предлаже реконструкцију тих различитих одлука на следећи начин: када се пред Оце Сабора поставило питање разрешења проблема канонског статуса клирика они су одлучили као у 31. канону. Када се пред њих поставило питање врсте богослужења они су одлучили као у 59. канону Сабора.[11]

Не знам да ли се можемо у потпуности сложити са Афанасјевим, јер је питање више него сложено али је сигурно да се даља црквена пракса ослонила готово искључиво на 31. канон и одредила да је у таквим случајевима кључно питање статуса клирика и благослова надлежног епископа а не врсте службе чиме су широм отворена врата приватизацији Светих Тајни. То ће питање поново поставити тек еклисиологија друге половине 20. века и надаље. Афанасјев такође сматра да се питање врсте службе и проблем њене приватности а не саборности, последњи пут помиње у 59. канону који, по његовом мишљењу, представља крај покушаја Цркве да Свете Тајне сачува од приватизације.[12] Већ цитирани, временски каснији канони, 7. Васељенског сабора и Прводругог помесног сабора не помињу више ту проблематику. Следећи и завршни корак у приватизацији крштења је, да подсетимо, могућност његовог обављања у домовима. Епископ Атанасије у коментару на 59. канон износи мишљење да богомоље по приватним кућама није добро имати и да у

[9] *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, стр. 157.

[10] *Исто*, стр. 172.

[11] Николај Афанасјев, *Ступање у Цркву*, Вршац 2002, стр. 68 и даље.

[12] *Исто*, стр. 70.

њима не треба савршавати Свете Тајне нити приватне богомоље треба да буду освећене од епископа (што је пракса коју још Валсамон помиње у 12. веку).[13]

3. ПИТАЊЕ СВОЈИНЕ

Једини каноничар у новијем периоду наше црквене историје који у оквиру ктиторских права говори о проблему својине над имовином је Сергије Троицки. Он дефинише ктиторско право као „скуп права и обавеза који припада власнику имовине, намењене користи Цркве".[14]

У том смислу он сматра да ктиторско право као појам, има само историјски и теоретски значај а да у пракси оно више не постоји јер према одлуци Светог архијерејског сабора бр. 49 из 1934. године то право је изричито укинуто реченицом: „...црквена имовина у Српској православној цркви не може бити својина и приватних лица. Ктитори, обзиром на даровану имовину, могу имати само извесне повластице у вези с њиховим даровањем...".[15] Троицки сматра да је „приватна својина основно језгро ктиторског права".[16]

Остали наши каноничари на челу са епископом Никодимом (Милашем) говоре о ктиторском праву као о скупу права и обавеза који припадају одређеној личности без обзира на то ко је титулар имовине коју су та лица даровала Цркви.

Размотримо сада, какав закључак о том проблему можемо да извучемо на основу предања свештених канона. Из већ цитираних канона који говоре о приватним богомољама може се, индиректно, закључити да су оне остајале својина власника куће или имања на коме су подигнуте. У тим случајевима Црква је водила рачуна само о канонском статусу клирика који су у њима служили и делимично и колико је могла, о врсти богослужења уз, поменуту праксу Валсамона, да епископ такве богомоље не освећује. И ту је крај онога што је Црква могла и желела да учини у погледу тих богомоља.

Постојале су, међутим и друге ситуације када је ктитор даровао Цркви своју имовину, уступао јој, дакле, право својине и ту је ситуација била сасвим другачија. Та је имовина постајала црквена и самим тим даље неотуђива и под пуном управом Цркве. Како то даља историја све до данашњих дана показује, укључујући и поменуту Саборску одлуку из 1934. године ово је, по мом скромном мишљењу, за Цркву правило. Приватне богомоље се само толеришу у нади да ће и оне једног дана ући у пуни канонски поредак одређене епархије. Многе су средњовековне задужбине подигнуте као приватне богомоље

[13] *Свештени канони Цркве,* превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, у фусноти стр. 172.

[14] Сергије Троицки, *Ктиторско право у Византији и у немањићкој Србији*, Српска краљевска академија, Глас CLXVIII, Београд 1935, стр. 3.

[15] *Исто*, стр. 3.

[16] *Исто*, стр. 3.

да би данас њихов, како канонски тако и својински статус био беспрекоран и недвосмислен.

Као потврду и основу за овакав став наводимо у целости 1. канон Првodругог цариградског сабора из 861. године:

> „Ствар тако поштована и часна и коју су Блажени и Преподобни Оци наши давно прекрасно смислили – оснивање Манастира – данас се види да се рђаво чини. Јер неки, дајући име Манастира својим имањима и поседима и обећавајући да их Богу посвећују, углавном те посвећене (дароване поседе) себи приписују, те смислише вешто да Богу само наслов посвете. Јер се не стиде да, и после даривања присвајају власт себи коју да имају претходно, нису били спречавани. И толико се овој ствари приспојила изопаченост, да они исти који дароваше, виде се да продају много шта што су даровали, изазивајући уједно и чуђење и мржњу код посматрача. И не само што такви немају раскајања за то што присвајају себи власт над оним што је једном Богу принесено, него исту без бојазни и другима предају. Зато, дакле, Свети Сабор одреди: да нико не сме основати Манастир без знања и воље (месног) епископа. А када он пристане и дозволи и кад изврши потребну молитву како су у старини Оци богољубиво узаконили, нека се гради Манастир; а сам Манастир и све што му припада да се упише у пописну књигу и положи у епископском архиву; немајући даровавац уопште дозволу, без знања епископова, поставити за игумана себе или другога уместо себе. Јер ако неко, за оно што човеку поклања, не може више бити господар тога, како ће се моћи допустити ономе који Богу нешто посвети и принесе, да себи присваја господарење над тиме?"[17]

Потпуно је, дакле, јасна жеља и тенденција Цркве да управља и располаже оним што је Богу посвећено и принесено.

Закључујући, желео бих да поновим став из увода ове кратке анализе сложеног питања канонског права како у прошлости тако и данас, да ми није била намера да на било који начин оспорим сам чин даривања нечега Богу, „ствар тако поштовану и часну" како читамо у горепоменутом канону већ да укажем на постојање или могуће постојање сенке и „тамне стране" ктиторског права која може да наруши добар црквени поредак а о коме епископи, пре свих, морају да воде рачуна.

[17] *Свештени канони Цркве,* превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, стр. 398–399.

Zoran Krstić

RIGHTS OF THE KTETOR
AS A CHALLENGE TO CHURCH ORDER

Summary

Despite the indubitable and unquestionable significance of ktetorship for the life of the Church, the author here discusses the "dark" side of the ktetorial entitlement. Looking for confirmation and examples in sacred canonical tradition, the author shows that ktetors could also represent a factor threatening sound church order. The paper considers the problem at three levels, looking into the canonical status of clerics, type of divine service in ktetorial churches and right of ownership of ktetorial buildings.

ЦРКВЕНО ПОЈАЊЕ У КОНТЕКСТУ БОГОСЛУЖБЕНЕ РЕФОРМЕ И ИСИХАСТИЧКОГ ПОКРЕТА У 14. ВЕКУ

ВЕСНА САРА ПЕНО

Апстракт. – У развоју црквене псалмодије током 13. и посебно у 14. веку од пресудног су значаја биле промене које је донела богослужбена реформа, али и тада владајући исихастички теолошко-културолошки дискурс. У складу са новосаваитском богослужбеном реформом, која је током 13. века заменила старију студитско-јерусалимску редакцију типика, из музичког репертоара ће полако почети да ишчезавају превазиђени облици тзв. азматске музичке праксе. Уједно ће се, међутим, под утицајем исихастичког концепта, појавити потреба за новим стилским опредељењем познатим под називом калофонија. „Уметност појања", како би се дати појам могао превести, подразумевао је истраживање у области звука којим би композитори дали свој прилог неизрецивом прослављању Бога. Јован Кукузељ, Јован Кладас, Ксенос Коронис и други мајстори појачке уметности окушали су се у новим композиционим жанровима у којима су, са великом слободом интервенисали на задатом *tetus receptus*-у. Бескрајна мелодика, ослобођена захтева да тумачи молитвене речи, остварена је у тзв. кратимама. Слогови без значења у овим напевима омогућили су композиторима да се музичким језиком приближе исихастичкој бесконачној молитви.

Кључне речи: црквено појање, типик, исихазам, калофонија, мелизматични напев, кратима, бесконачна молитва

Развој црквеног појања је током дуговековне историје хришћанства био двоструко условљен: с једне стране, богослужбеним традицијама у којима је музичко произношење молитвених текстова на различите начине третирано и, с друге стране, обогаћивањем химнографског репертоара, који је, такође, у зависности од владајуће литургичке праксе, превасходно био намењен појању, односно читању. Оправдано је, међутим, обрнути редослед у изнетој тези и рећи да је удео појања у богослужењу био један од главних критеријума сходно коме су се литургички обрасци међусобно диференцирали.

Новосаваитска богослужбена реформа, која је током 13. века заменила старију студитско-јерусалимску редакцију типика и исихастичко учење које је обележило теолошке дискусије у наредном столећу, имали су пресудан утицај на формирање нових типова неумских појачких зборника, са напевима

специфичног музичког стила, познатог под називом *калофонија*,[1] у чијем су бележењу писари користили сложенији облик нотације.

Три најчешће исписиване музичке књиге у датом периоду биле су: *аколутија*,[2] *пападика* (*Παπαδική*) или *антологија* (*Ἀνθολογία*).[3] Иако су садржавале песме које су припадале напуштеној катедралној – азматској пракси, оне су, и по структури, и по типу мелодике бележених химни, одавале присуство појачке традиције својствене монашким заједницама Свете земље.[4] Ипак, највећи допринос састављању мелоса у којима је, више него икада раније, дошло до изражаја трагање за оригиналним ифосом у предањском звуку појаних молитава, дали су управо константинопољски и светогорски композитори „нове школе": Јован Гликис, Никифор Итикос, Ксенос Коронис и, без сумње најзначајнији мајстор појачке уметности, Јован Пападопулос Кукузељ, о чијој популарности говори и илустрација на којој је представљен са Св. Јованом Дамаскином (видети прилог бр. 1).[5] Дотадашњу појачку традицију они су изнова „протумачили" на поменути калофоничан начин, ради прилагођавања потребама убрзане еволуције литургијског обреда и у складу са мистично-аскетским учењем, које је за циљ имало непрестану, умносрдачну молитву.

Музички зборници с краја 13. и током 14. века обично почињу дидактичком песмом у којој су представљени међусобни односи гласова осмогласног система, који је у основи црквеног појања, као и називи неумских симбола и њихова мелодијска значења. Најчешће је у рукописима бележена

[1] Најприближније значење речи καλοφωνία и καλλωπισθέντα, које најчешће стоје у насловима песама у неумским рукописима 14. века, јесте „улепшано". Такође, ту су одреднице везане за примењене композиционе поступке као и неуобичајене музичке жанрове који из њих произлазе (καλοφωνία, ἀληλουιάρια καλλωπισθέντα, στίχοι καλοφωνικοί, ἀναγραμματισμοί, αναποδισμοί, κρατήματα, κατανυκτικά, ασματικά δοξαστικά).

[2] Назив *акалутија* (гр. ακολουθία, сл. *последовање*) потекао је отуда што су писари у оквиру једног рукописа исписивали химне које се поју на главним богослужењима – *акалутијама*. У вези са настанком и музичким стилом ових музичких зборника видети: K. Levy, *A Hymn for Thursday in Holy Week*, Journal of the American Musicological Society XVI, 1963, 127–175; исти, *The Byzantine Sanctus and its Modal Tradition in East and West*, Annales Musicologiques 6 (1958–1963), 12–13; Miloš Velimirović, *Byzantine Composers in MS Athens 2406*, у: Essays Presented to Egon Wellesz, (ed. Sir Jack Westrup), Oxford 1966, 7–18. Детаљније истраживање на ову тему спровео је у докторској дисертацији E. V. Williams, *John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the Fourteenth Century*, Yale University 1968.

[3] Поред поменутих типова, неумске појачке књиге су у зависности од састава песама носиле и називе: *аниксандарион* (Ἀνοιξαντάριον), *псалтика* (Ψαλτική) *матиматарион*, *икиматарион* и др.

[4] Упор. K. Levy, *A Hymn for Thursday in Holy Week*, нав. дело, 157.

[5] Кукузељ се сматра обновитељем мелизматичног стила, а приписује му се и дефинисање садржаја појачког зборника под називом *пападика*. Први пут се име овог композитора помиње 1302. године у *Ирмологију* Lenjingrad 121, а затим 1309, у синајском кодексу – Sinai бр. 1256. Упор. Γ. Θ. Στάθη, Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιΐας, Ἵδρυμα βυζαντινῆς μουσικολογίας 3, Ἀθῆναι 1979, 77.

песма, тзв. трохос која се приписује Јовану Кукузељу (видети прилоге 2а, 2б и 2в), но, маштовити писари, у потоњим вековима, готово да су се надметали у оригиналним илустрацијама.[6] Прва музичка целина, сходно јерусалимском богослужбеном устројству, односи се на Велико вечерње, у оквиру које су заступљене све неопходне песме у више мелодијских варијанти. Затим следе химне са јутрења и у наставку песме за најчешће вршене Литургије Св. Јована Златоустог, Василија Великог и Пређеосвећених дарова, но ређе и литургије других писаца, попут Св. Григорија Двојеслова.[7] Посебну новину, међутим, представљају неумски кодекси који по правилу обухватају псалме за свенoћно бденије прописане јерусалимским типиком,[8] али и дугачке и технички врло сложене мелизматичне песме новог, тзв. калофоничног жанра. Под различитим називом *анаграматизми*, *анаподизми*, *матиме*, *катаникшика* и др. те композиције одражавају једну нову поетику, условљену одговарајућим теолошким дискурсом типичним за дато време.

Поједини музиколози деле мишљење да је мелизматичан, односно калофоничан музички стил настао врло рано, већ у 9. веку, и то из потребе да се атмосфера на богослужењима учини што свечанијом. Па ипак, богато развијени музички репертоар, присутан и у претходним вековима, у новим неумским рукописима се по примењеним композиционим поступцима упадљиво разликује од онога што га је до тада карактерисало.[9] Старија традиција се одликовала прегледним комбинацијама јасно профилисаних мелодијских формула. У потоњем стилу овакав начин рада са музичким материјалом је уступио место изузетно развијеним, готово импровизационим мелодијским линијама, у којима су још једино препознатљиви иницијални и каденциони пунктови, као места с којих нови тематски круг отпочиње или на којима се завршава.

[6] Транскрипцију једне такве песме видети у: G. Devai, *The Musical study of Koukouzeles in a Fourteenth Century Manuscript*, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungariae VI, Budapest 1958, 226–231. Реч је о рукопису Националне библиотеке Грчке, ЕВЕ бр. 2458 из 1336. године.

[7] Видети: Γ. Θ. Στάθη, *Οἱ αναγραμματισμοί*, 62–63.

[8] Γ. Θ. Στάθη, *нав. дело*, 79–98. D. E. Conomos, *Byzantine Trisagia and Cheroubika of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki 1974, 261–287. Оваква структура је у неумским књигама дате епохе готово увек заступљена. Евентуални додаци резултат су неке посебне потребе, било самог писара или наручиоца рукописа. Рукописи могу да садрже и листе интонационих образаца – апихима, химне из акатиста или за празнике неких посебних светитеља.

[9] О новим композиционим поступцима у *аколутијама* и *пападикама* видети: Edward V. Williams, *The Treatment of Text in the Kalophonic Chanting of Psalm 2*, Studies in Eastern Chant II (1971), 173–195; Helen Breslich – Erickson, *The Communion Hymn of the Byzantine Liturgy of the Presanctified Gifts*, Studies in Eastern Chant III (1973), 51–73; Maureen M. Morgan, *The Musical Setting of Psalm 134 – The Polyeleos*, Studies in Eastern Chant III (1973), 112–123; D. E. Conomos, *Byzantine Trisagia and Cheroubika*, 53–367; Кристиан Троелсгард, *Развитието на дидактичната творба. Някои бележки върху исон, олигон, оксия от Йоан Гликис*, Българско музикознание 1 (1996), 78–95.

Усложњавање напева изискивало је и додатна упутства у неумском запису. Премда од 13. века главни неумски симболи *средњевизантијске* симиографије нису претрпели значајнију измену, појавом калофоније у рукописима 14. столећа се све чешће црвеним мастилом исписују тзв. *велики*, *афони* или *хирономијски* знаци,[10] за које се у науци још увек није нашло одговарајуће тумачење. Оправдано је претпоставити да су сами мелоди, који су најчешће били појци велике вештине и изузетних гласовних способности (καλοφωνάρης, ἔντεχνος),[11] способни да интерпретирају калофонични мелодије, исте нотирали користећи сопствени избор сложених *хирономијских* знакова, чији су садржај знали само они и њима блиски појци.[12]

Ни пре, а ни после епохе Кукузеља, композициони принципи никада нису били нормирани „словом", у склопу нпр. музичких приручника. Упркос томе, мелоди су били дубоко свесни да је условљеност мелодије текстом неписани канон који мора да се поштује.[13] Усложњавањем напева у правцу мелизматике, текстуални предложак у калофоничним композицијама потиснут је у други план. У мелодијским проширењима и варирањима незаобилазно је понављање текста, једног или више слогова, једне или више речи или пак читаве фразе.[14] Међутим, инвентивност главног појца Велике Лавре, Јована Кукузеља, као и његових следбеника, није се на томе зауставила. Они су до

[10] D. E. Conomos, *Cheironomiai* у: Byzantine Trisagia and Cheroubika, 325–367. О. Странк је трансформације *хирономијских* знакова довео у везу са општим усложњавањем постојећег музичког система који је нужно морао да прати захтеве развијеног калофоничног стила у опусима касновизантијских композитора. Упор. O. Strunk, *Specimena Notationum Antiquiorum, Momunenta Musicae Byzantine*, Pars Principalis – Pars Suppletoria VII, Copenhagen 1965, 1.

[11] Сложеница коју чине речи: *καλή* и *φωνή*, што значи добар глас, упућује на појца са посебним појачким способностима. Слично значење има и реч *ἔντεχνος* која се у музичким рукописима односи подједнако и на појца, и на сам напев, а значи: вешт, искусан или, у преносном значењу, захтеван, сложен.

[12] До сличног уверења је на основу анализе *причасне химне* дошла Хелен Бреслиш Ериксон, закључивши да проучавање о мелизматичним композицијама искључиво у границама пера и папира, дакле само на основу неумског записа, не води адекватном разумевању стварног композиционог процеса. Један од аргумената су и одреднице у рукописима (попут ЕВЕ бр. 2406), које упућују на то да се мелодије *поје као...* или да је *украшена као што је поје....* Упор. H. B. Erickson, *нав. дело*, 61.

[13] Став да мелодија треба да истиче смисао речи није образложен ни у музичким рукописима, нити у појачким приручницима; не помињу се композициони принципи који би вокални карактер црквене мелодије детаљније одредили, нити постоје упутства у вези с тим чега се мелод у својој креацији мора придржавати, који напев треба да примени за одређену химнографску врсту, које законитости владају у спрези тона и слога, тонова и целих речи и стихова, које речи имају приоритет, које мелодијске параметре употребити како би се оне додатно нагласиле.

[14] Edward V. Williams, *John Koukouzeles Reform of Byzantine Chanting For Great Vespers In The Fourteenth Century*, PhD on the microfilm, Yale University 1968; исти, *The Treatment of Text in the Kalophonic Chanting of Psalm 2*, нав. дело.

крајњих граница радикализовали третман текста, узевши слободу да мењају редослед речи, па чак и стихова,[15] да поједине напросто изостављају или да комбинују стихове из више различитих химни. Упркос мишљењу да је слободним аранжманом задатог предлошка доведен у питање његов основни смисао, својеврсна музичка егзегеза поетског текста није изостала. Штавише, на овај начин, у рукама вештих мелода, она је постала још упадљивија.

Паралелно са описаним приступом *textus receptus*-у, композитори и музички писари су све чешће странице појачких књига испуњавали посве новим напевима у којима текста заправо није ни било. Реч је о тзв. кратимама, мелодијама певаним на слогове без значења (те, ри, ре, на, не, но итд.; видети прилог бр. 3),[16] које су представљале појане молитве као музички еквивалент непрекидној молитви, спојеној с дисањем, о којој су исихасти у свом учењу о нествореним божанским енергијама говорили и коју су упражњавали. Наиме, дугачке мелодије у којима се крај одлаже и ствара утисак као да га нема, слогови без значења као звучна апофатика, јер су се речи показале недостатне у говору о неизрецивом, требало је да послуже задобијању јединства с Богом.[17]

Изузимајући тенденције у црквеној псалмодији из контекста исихастичког покрета и за његовог трајања доминантних теолошких проседеа, у први мах могао би се стећи утисак да су касновизантијски мајстори појачке вештине у новим творенијима истицали више себе него своју уметност, те да су применом разних импровизационих поступака у домену калофоничног напева одступили или се чак свесно одрекли утврђеног канона, да мелодијом прате молитвене речи и додатно их музичким средствима истичу. Но, управо анализа неумских записа у ширем, немузичком контексту, води претходно наведеном закључку.

[15] Глаголска именица ἀναγραμματισμός (од ἀναγραμματίζω) упућује на поступак промене смисла речи који се остварује премештањем слова унутар ње на пр. ἦρα – ἀήρ. Упор. Henry G. Liddell – Robert Scott, *Μέγα Λεξικόν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*, τόμ. Α', ἐκδ. Ι. Σιδέρης, Ἀθῆναι, 163.

[16] Првобитно су се ови умеци налазили на почецима или крајевима одређених мелопоетских врста, а временом су кратиме постале засебан музички жанр и од 15. века записиване су у зборницима под називом кратиматарнони. Упор. Гр. Θ. Στάθη, *Τὰ χειρόγραφα βυζαντινῆς μουσικῆς, Ἅγιον Ὄρος, κατάλογος περιγραφικός τῶν χειρογράφων κωδίκων βυζαντινῆς μουσικῆς τῶν ἀποκειμένων ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τῶν Ἱερῶν Μονῶν καί Σκητῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, τόμ. Α', Ἀθῆναι 1975, 290. Исти, *Ἡ ἀσματική διαφοροποίηση ὅπως καταγράφεται στόν κώδικα 2458 τοῦ ἔτους 1336*, Χριστιανική Θεσσαλονίκη, παλαιολόγειος ἐποχή, Κέντρο Ἱστορίας τοῦ Δήμου Θεσσαλονίκης; ἀρ. 3, Θεσσαλονίκης 1989, λθ'.

[17] J. Мајендорф наводи податак да су у Великој Лаври у једном периоду били сабраћа, оснивач исихастичког покрета, Св. Григорије Палама и протопсалт Јован Кукузељ. Да су сарађивали у изналажењу музичког израза који би био својеврсни пандан умносрдачној молитви ипак нема конкретнијих назнака. Извесно је да је Кукузељ знао за покрет исихаста, као што је логично претпоставити да је и Палама на богослужењима имао доста прилика да слуша калофоничне мелодије. Упор. Јован Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика*, (са енглеског прев. Јован Олбина), Београд 1983, 63.

Уверење да ера Палеолога, како пише Лазарев, „није значила почетак нечег новог, него крај и завршетак старог“,[18] евидентна је и у делатности композитора Кукузељеве епохе. „Изабравши исихазам Византија је још једном потврдила своје опредељење које се подједнако односило и на веру и на културу. Православни идентитет се потврђивао у враћању традиционалним уметничким облицима и вредностима, што је проучаваоце навело да ренесансу Палеолога окарактеришу синтагмом конзервативни традиционализам.[19] Православни идентитет се, исто тако, потврдио у ономе из чега он црпи своју суштину, а то је освештано предање које појачку традицију надилази. Пренесено на поетику касновизантијских музичара ово становиште би гласило: примена нетрадиционалних музичких жанрова и музичког језика није означила одступање од канона, напротив, канон је искоришћен као уметнички стваралачки стимуланс, као повод за инвентивност“.[20]

Додатак изведеном објашњењу у вези са „новом“ поетиком, схваћеном као излажење из анонимности и трагање за личним ифосом, налази се у другој врсти уметничког медија – у фреско-сликарству, у представама појаца које су у периоду о коме је реч нарочито бројне и разноврсне на зидовима српских цркава и манастира, и то пре свега оних којима је ктитор био Св. краљ Милутин (видети прилог бр. 4).[21] Нил Моран је закључио да се упркос свим ранијим примерима *средњевизантијске* уметности, о појцима *per se* у кругу ликовних тема може говорити тек од XIV века. Начин на који су они позиционирани, у до тада неуобичајеном фронталном или тричетврт положају, са издвојеним фигурама предводника хорова који се истичу својом одећом, покретима руку којима образују одређене хирономијске знакове,[22] али и по

[18] Упор. Виктор Лазарев, *Историја византијског сликарства*, Београд 2004, 156.

[19] Упор. В. Острогорски, *Историја Византије*, Београд 1969, 486; В. Лазарев, *нав. дело*, 156.

[20] Упор. Весна Пено, *Традиционално и модерно у црвеној музици – оглед о канону и инвентивности*, Музикологија 6, (2006), 245.

[21] Представе појаца у фреско-сликарству су биле, чини се, саставни део сликарског вокабулара који ишчитавамо на зидовима српских цркава и манастира у поменутом периоду. На основу пописа који је сачинио Нил Моран, може се констатовати да су цркве на простору средњовековне Србије или оне које су ван матичне територије подизали српски ктитори готово по правилу имале композиције у којима се издвајају псалти. Сцене са појцима евидентиране су у: Жичи (1313. г.), Старом Нагоричином (између 1316. и 1318), Грачаници (око 1321–1322. и 1570. када је настала представа Покрова Богородице), Дечанима (око 1334–1350), Леснову (око 1349), Св. Николају Орфаносу (током друге четвртине XIV века), Пећкој Патријаршији – у цркви Св. Димитрија (око 1338–1346), у цркви Пресвете Богородице Одигитрије (око 1337), као и у цркви Св. Апостола (1343–1355), у Сушици – Марковом манастиру (1371), Матејчи – цркви Пресвете Богородице (1356–1360), у Охриду – у цркви Св. Климента или Богородице Перивлепте (1364–1365) и Раваници (1385). Видети: Neil K. Moran, *Singers in Late Byzantine and Slavonic Painting*, Leiden 1986.

[22] Maria Alexandru, *Studie über die 'grossen Zeichen' der byzantinischen musikalischen Notation unter besonderer Berücksichtigung der Periode vom Ende des 12. bis Anfang des*

врло индивидуалним цртама лица, додатно наглашеним треперавим бојама и оштрим линијама, јесу неки од параметара, својеврсних топоса у којима се препознаје уметничка клима типична за цркве у престоници, као и оне светогорске које су те прве доследно подражавале.

Тумачећи наглашено драматске сцене у којима су приказани појци са искривљеним телима, продорним погледима и прстима формираним у облику тајанствених знакова Нил Моран указује да је „употребљена техника имала за циљ стварање илузије да су сви чланови заједнице испред слике укључени у саму радњу кроз погледе појаца. У мноштву различитих представа касновизантијског сликарства, чланови хора својим покретима и погледима позивају не само оне који су у представи, него и оне који представу гледају да у њој узму учешће, да се укључе у химну и молитву.“[23]

Сличан захтев својим слушаоцима постављао је и композитор догачких и појачки често врло захтевних калофоничних напева. Пренебрегавајући *textus receptus*, користио је различите начине да измести пажњу с првог значењског нивоа молитвених речи, посезао притом и за слоговима без значења, бескрајно варирајући мелодију, остваривао је различите врсте мелодијских тензија променама лествичних боја и тонских регистара, мелод је заправо настојао да појача естетско-емоционални доживљај код слушалаца и да их тако примора да се додатно усредсреде на смисао који је иза оног појавног. Циљ је, да закључим, био у сабирању ума у служби молитве која је, по учењу исихаста, богоугодна једино уколико се одвија и у срцу, не само на уснама.

Уметнички концепт који је проистекао из исихастичког покрета представљао је залог за стваралаштво генерација уметника који ће деловати у скрбној будућности након пропасти Византијског царства. Премда ће нови замајац, налик оном који је појачку вештину довео до зенита у делима плејаде музичара око Јована Кукузеља, уследити неколико векова касније, појане молитве нису утихнуле, будући да нису прекинута ни богослужења у којима оне имају своје примарно место.

19. Jahrhunderts, Bd.1–2, Dissertation zur Erlangung des Ph. D. – Grades an der Universität Kopenhagen, Humanistische Fakultät, Kopenhagen 2000 (у рукопису).

[23] Neil K. Moran, *нав. дело*, 143.

Vesna Sara Peno

CHURCH CHANTING IN THE CONTEXT OF LITURGICAL REFORM AND THE HESYCHAST MOVEMENT IN THE 14th CENTURY

Summary

Key to the development of church psalmody during the 13th and especially the 14th century were the changes brought about by liturgical reform, but also by the then prevailing hesychast theological and culturological discourse. With the Neo-Sabbaite liturgical reform which, during the 13th century, replaced the older Studite-Jerusalim review of the typikon, obsolete forms of the so-called asmatic musical practice slowly began to disappear from the musical repertoire. At the same time, under the impact of the hesychast concept, there would emerge a need for a new stylistic orientation known as kalophonia. "The art of chanting", as this term may be translated, entailed research into the area of sound whereby composers would give their contribution to the inexpressible celebration of God. John Koukouzelis, John Kladas, Xenos Koronis and other masters of the art of chanting tried their hand at new composing genres, by intervening on the set *textus receptus* with a great deal of freedom. Ceaseless melodism, free of the demands to interpret the words of the prayer, was achieved through kratimas. In these chants, syllables without meaning enabled composers to come closer in musical terms to the ceaseless prayer of the hesychasts.